

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد



اسلامیات

آٹھواں پرچہ

مسلم فلسفہ، کلام، مسلم فرقے اور تجدید دین

(ایم۔ اے سال دوم)

BKID - 508

نظامت فاصلاتی تعلیم، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Maulana Azad National Urdu University

(A Central University established by an Act of Parliament 1998)

ڈاکٹر خواجہ محمد شاہد
وائس چانسلر (انچارج)

پروفیسر کے۔ آر۔ اقبال احمد
ڈائریکٹر نظامت فاصلاتی تعلیم

خود اکتسابی مواد برائے
اسلامک اسٹڈیز (سال دوم)

نظامت فاصلاتی تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، سگھی باؤلی، حیدرآباد 500032

EPABX : 040-23008402/03/04

www.manuu.ac.in

ستمبر 2015ء

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، سگھی باؤلی، حیدرآباد۔

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ کسی بھی انداز میں یونیورسٹی کی تحریری اجازت کے بغیر استعمال نہیں کیا جاسکتا۔
یہ کتاب مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے نصاب کا ایک جزو ہے۔

طبع: کاپی رائٹ ©



تحریری معاونین

مصنفین	اکائی
• پروفیسر جمید نسیم مرادی	1-4
• مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	5-9
• ڈاکٹر وارث متین مظہری	10-13
• مولانا محمد اعظم ندوی	14-17

مدیر

- ڈاکٹر محمد عرفان احمد
اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مدیر اعلیٰ

ڈاکٹر محمد فہیم اختر
اسوسی ایٹ پروفیسر اسلامک اسٹڈیز
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

فہرست مضامین

7		بلاک 1 : مسلم فلسفہ
9	مسلم فلسفہ کا آغاز و ارتقاء	اکائی 1
21	فلسفہ کے بنیادی مباحث	اکائی 2
34	مشہور مسلم فلاسفہ (کندی، فارابی، ابن سینا، ابوبکر رازی، اخوان الصفا، امام غزالی، ابن رشد)	اکائی 3
68	صوفی فلاسفہ اور ان کے نظریات: ابن عربی، شہاب الدین سہروردی، ملا صدرا، ملا ہادی سبزواری	اکائی 4
97		بلاک 2 : علم کلام
99	علم کلام کا آغاز و ارتقاء	اکائی 5
132	علم کلام کے مباحث	اکائی 6
148	مشہور مسلم متکلمین: (ابو الحسن اشعری، غزالی، فخر الدین رازی، ابن تیمیہ)	اکائی 7
170	علم کلام کے مکاتب: اشاعرہ، ماتریدیہ، حنابلہ	اکائی 8
184	جدید علم کلام: (سرسید، شبلی، اقبال، مودودی)	اکائی 9
217		بلاک 3 : مسلم فرقے
219	اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب	اکائی 10
235	اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے آداب	اکائی 11
249	مسلم فرقے اور ان کے نظریات: اہل سنت، شیعہ، خوارج	اکائی 12
263	جمہیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ، مرجئہ	اکائی 13
280	مسلم معاشرہ پر اختلاف کے اثرات اور اس کے نقصانات	اکائی 14
291		بلاک 4 : تجدید دین
293	تجدید دین کا تصور (علاقائی اثرات، اجتماعی گمراہی سے تحفظ، ضروریات دین کا تحفظ، تعامل امت)	اکائی 15
306	مشہور مجددین اسلام-1: عمر بن عبد العزیز، حسن بصری، احمد بن حنبل، عبدالقادر جیلانی	اکائی 16
319	مشہور مجددین اسلام-2: ابن الجوزی، عز الدین بن عبد السلام، شیخ احمد ربیع، ہندی، شاہ ولی اللہ دہلوی	اکائی 17

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی جو پارلیمنٹ کے ایکٹ کے تحت 1998ء میں قائم ہوئی ملک کی واحد مرکزی یونیورسٹی ہے جہاں اردو زبان کے ذریعہ مختلف مضامین کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ یہ یونیورسٹی روایتی اور فاصلاتی دونوں ہی طریقوں سے تعلیم و تدریس کی سہولتیں فراہم کرتی ہے۔ یونیورسٹی کی جانب سے جہاں روایتی تعلیم کے تحت سائنس اور سماجی علوم لسانیات انتظامیہ و کامرس تعلیم و تربیت انفارمیشن ٹکنالوجی اور صحافت وغیرہ کے مختلف مضامین میں انڈرگریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ کی سطح سے لے کر ایم۔ فل اور پی ایچ ڈی کی سطح تک متعدد کورسز چلائے جا رہے ہیں وہیں فاصلاتی تعلیم کے تحت انڈرگریجویٹ پوسٹ گریجویٹ سرٹیفکیٹ اور ڈپلومہ کی سطحوں پر مختلف مضامین کے کورسز چلائے جا رہے ہیں جن کے ذریعہ پورے ملک کے طلبہ و طالبات کی ایک بہت بڑی تعداد اعلیٰ تعلیم کے زریعہ سے آراستہ ہو رہی ہے۔ روایتی تعلیم کے تحت جاری کورسز میں ایم۔ اے اسلامیات کا کورس بھی شامل ہے۔ جس کی دو سالہ تعلیم یونیورسٹی کے مرکزی کمپس واقع حیدرآباد میں دی جا رہی ہے۔

یونیورسٹی نے چند برسوں قبل فاصلاتی تعلیم کے تحت بی۔ اے کے تین سالہ کورس میں اختیاری مضمون کے طور پر اسلامیات (Islamic Studies) کو شامل کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ہی مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کو یہ اعزاز حاصل ہوا تھا کہ یونیورسٹی کی جانب سے پہلی بار ملک کے اندر اردو زبان میں اسلامیات کا نصابی مواد فاصلاتی تعلیم کے بیچ پر پیش کیا گیا تھا۔ بی۔ اے کا یہ کورس کامیابی کے ساتھ جاری ہے اور طلبہ و طالبات کی ایک بڑی تعداد اسلامیات کے ساتھ بی۔ اے کی تعلیم مکمل کر چکی ہے۔

اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ فاصلاتی تعلیم کے تحت اسلامیات میں ایم۔ اے کی تعلیم کا آغاز کیا جائے۔ ملک کے مختلف حصوں سے اس کے مطالبے بھی کیے جا رہے تھے۔ چنانچہ اسی ضرورت اور طلبہ و طالبات کے تقاضوں کے پیش نظر 2014ء میں ایم۔ اے اسلامیات کا آغاز کیا گیا۔ زیر نظر کتاب اسی کورس کے لیے تیار کیے گئے خود تدریسی مواد (Self Learning Material) برائے سال دوم کا مجموعہ ہے۔

ایم۔ اے اسلامیات کورس کے لیے مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی نے جدید دور کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے نیا اور جامع نصاب تیار کیا ہے۔ اور اس نصاب کے مطابق اسلامیات کے ماہرین کی مدد سے درسی مواد تیار کیے گئے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کو اس حوالہ سے دوبارہ یہ اعزاز حاصل ہو رہا ہے کہ ملک میں پہلی مرتبہ اردو زبان میں ایم۔ اے اسلامیات کا درسی مواد (۲ آٹھ پرچوں پر مشتمل آٹھ کتابوں کی شکل میں) پیش کیا جا رہا ہے اور اس سے طلبہ و طالبات کی ایک بڑی ضرورت مکمل ہو رہی ہے۔

اسلامیات کا موضوع بڑا وسیع اور متنوع ہے۔ اس میں اسلام اور مسلمانوں کی ڈیڑھ ہزار برس کے طویل دورانیہ پر مشتمل اور ہندوستان کے بشمول دنیا کے ایک بڑے حصے میں پھیلی اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ و ثقافت اور علوم و فنون کے میدانوں کی سرگرمیوں کا احاطہ شامل ہے۔ اس لیے اسلامیات کا موضوع نہ صرف سماج کے ایسے متعدد پہلوؤں کے مطالعہ کا موقع فراہم کرتا ہے جو انسانی زندگی سے گہرا ربط

رکھتے ہیں بلکہ انسانی سماج کے گونا گوں مسائل کے بارے میں گہری بصیرت بھی عطا کرتا ہے۔

ایم۔ اے اسلامیات کا یہ کورس آٹھ پرچوں پر محیط ہے، جسے دو سال کی تعلیم کے دوران مکمل کیا جائے۔ سال اول کے چار پرچوں میں اسلام کا تعارف اور بنیادی تعلیمات، علوم اسلامیہ، مسلم تہذیب و ثقافت کی تاریخ، نیز اسلامی افکار و نظریات کے جدید تناظر پر مواد پیش کیا گیا ہے۔ سال دوم کے لیے بھی چار پرچے ہیں۔ چنانچہ پانچواں پرچہ 'اسلام ہندوستان میں' کے عنوان سے ہے، جس کے پانچ بلاک میں ہندوستان میں اسلام کی آمد و اشاعت پر گفتگو کی گئی ہے۔ پھر دہلی سلطنت کے قیام اور اس کے تین سو سالہ دور کے تمدنی و تہذیبی کارناموں کا تعارف کرایا گیا ہے، علاقائی حکومتوں کے ضمن میں دکن کی بہمنی سلطنت اور اس سے نکلنے والی چھوٹی حکومتوں کے ساتھ دیگر علاقائی چھوٹی حکومتوں پر گفتگو کی گئی ہے۔ پھر مغل حکومت کی تاریخ، تہذیب و تمدن اور کارکردگی کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخر میں جدید ہندوستان کے عنوان سے برطانوی دور اور اس کے بعد کی مسلم ریاستوں نیز ہندوستان کی مسلم شخصیات، تحریکات اور اداروں پر روشنی ڈالتے ہوئے مسلمانوں کی موجودہ صورت حال پر گفتگو کی گئی ہے۔ چھٹے پرچے میں 'علوم و فنون میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی خدمات' کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں اسلام اور سائنس، علوم و فنون میں مسلمانوں کا حصہ، استشراف و مستشرقین اور اسلامی علوم میں غیر مسلموں کی خدمات کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔ ساتواں پرچہ 'مسلمان عالمی گاؤں میں' کے عنوان سے ہے۔ اس میں مسلم دنیا کے علاوہ، یورپ و امریکہ اور افریقہ و ایشیا وغیرہ کی مسلم اقلیتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے عالمی گاؤں کی موجودہ مسلم تحریکات و ادارے اور مسلم مفکرین و مصلحین کا تعارف کرایا گیا ہے۔ آٹھواں پرچہ 'مسلم فلسفہ، کلام، مسلم فرقے اور تجدید دین' کے موضوع پر ہے، جس میں مسلم فلاسفی، علم کلام و متکلمین اسلام، متعدد مسلم فرقے اور تجدید دین کے حوالے سے ہونے والے کاموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

یونیورسٹی نے اس نصاب کی تیاری میں ممتاز ماہرین اسلامیات اور دانشوران فن سے استفادہ کیا ہے جنہوں نے بڑی محنت کے ساتھ اسے تیار کر کے یونیورسٹی کو اپنا قیمتی تعاون پیش کیا ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ یہ کتاب اسلامیات کے طلبہ و طالبات کی ضرورت بہتر طور پر پوری کرے گی ساتھ ہی اسلامی مطالعات کے باب میں قابل قدر استفادہ کا باعث بنے گی۔

پروفیسر خواجہ محمد شاہد

شیخ الجامعہ (کارگزار)

بلاک: 1 مسلم فلسفہ

فہرست

اکائی نمبر	عنوان
اکائی 1	مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء
اکائی 2	فلسفہ کے بنیادی مباحث
اکائی 3	مشہور مسلم فلاسفہ (کندی، فارابی، ابن سینا، ابوبکر رازی، اخوان الصفاء، امام غزالی، ابن رشد)
اکائی 4	صوفی فلاسفہ اور ان کے نظریات: ابن عربی، شہاب الدین سہروردی، ملا صدرا، ملا باہادی، سہروردی

اکائی 1: مسلم فلسفہ کا آغاز و ارتقاء

اکائی کے اجزاء

مقصد	1.1
تمہید	1.2
لفظ فلسفہ	1.3
مسلم فلسفہ	1.3.1
غور طلب بات	1.3.2
اسلامی فلسفے کی قرآنی بنیادیں	1.4
عقل	1.4.1
فکر	1.4.2
فقد	1.4.3
تدبر	1.4.4
حکمت	1.4.5
علم	1.4.6
مشکلات و بحثیں	1.5
جہر اور اختیار کے مباحث	1.5.1
قدریہ	1.5.2
جبریہ	1.5.3
معتزلہ اشاعرہ اور مسلم فلسفہ کا ارتقاء	1.5.4
خلاصہ	1.5.6
نمونے کے امتحانی سوالات	1.5.7
مطالعہ کے لیے معاون کتابیں	1.5.8

1.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ کو معلوم ہوگا کہ مسلم فلسفہ کس کو کہتے ہیں اور اس کی قرآنی بنیادیں کیا ہو سکتی ہیں۔ آپ کو یہ بھی

معلوم ہوگا کہ قرآن کی آیات جن میں تفکر، عقل، تدبر، تفقہ اور حکمت کا ذکر آیا ہے۔ ان کا اسلامی فلسفے کے آغاز میں کیا رول رہا ہے۔ اس کے بعد جبریتہ و قدریہ اور معتزلہ و اشاعرہ کے بارے میں ذکر ملے گا اور پھر عربی میں یونانی کتابوں کے ترجمے کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی۔

1.2 تمہید

اس اکائی میں آپ کو فلسفہ کا اجمالی تعارف کرایا جائے گا اور فلسفے کی اسلامی و مسلم اصطلاحات پر بات ہوگی۔ اس کے بعد مسلم فلسفہ کیسے آگے بڑھا اور شروع ہوا اس کا تذکرہ ہوگا۔ اس میں ہم فکر، عقل، تدبر، تفقہ، حکمت اور علم پر بھی بات کریں گے۔ اور فلسفہ کے مختلف ادوار کا تذکرہ بھی کریں گے۔

1.3 لفظ فلسفہ

لفظ فلسفہ یونانی زبان سے ماخوذ ہے اور یہ اصل میں ’فیلسوفیا‘ تھا اور لفظ فلسفہ دراصل اسی یونانی لفظ کا مصدر جمعی ہے۔ لفظ فیلسوفیا دو لفظوں سے مرکب ہے۔ ’فیلسو‘ و ’سوفیا‘ فیلسو کے معنی محبت و دوستی اور سوفیا کے معنی علم کے ہیں۔ پس فیلسوفیا کے معنی محبت علم و حکمت کے ہیں۔ افلاطون نے سقراط کو ’فیلسوفس‘، یعنی علم کا دوست قرار دیا ہے۔ فلسفے کا نام سب سے پہلے فلسفہ فیثاغورس نے رکھا ہے۔

1.3.1 مسلم فلسفہ

مسلمانوں نے یہ لفظ یونان سے لیا اور اسے مطلقاً تمام عقلی علوم کے لیے استعمال کیا۔ مسلم فلسفہ میں الہیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات، علمیات اور روحانیات غرض سبھی موضوعات زیر بحث آئے ہیں۔ اور پھر اس کو نظری اور عملی خانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ نظری فلسفہ وہ ہے جو اشیاء کے بارے میں جیسی وہ ہیں، بحث کرتا ہے اور فلسفہ عملی میں انسان کے افعال کیسے ہونے چاہیے ان سے بحث کی جاتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فلسفہ اسلام کا اصلی ماخذ یونان ہے اور مسلم فلسفہ پہلی بار اسی وقت سامنے آیا جب یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ اگرچہ یہ بات کسی حد تک صحیح ہے لیکن اگر دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو اسلامی فکر و فلسفے کا اصل ماخذ تو قرآن ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمت پر مبنی وہ تعلیمات جن کے بل بوتے پر عربوں کو پہلی بار دنیا کی متمدن قوموں میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

1.4 اسلامی فلسفے کی قرآنی بنیادیں

یہاں پر ہم ان اسلامی بنیادوں کا حوالہ دیں گے جن کے ہوتے ہوئے مسلمانوں میں اور علوم کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ علوم کا بھی ارتقاء ہوا۔ کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ مسلمانوں نے ہمیشہ عقل اور نقل کے درمیان مطابقت پر بات کی ہے۔ کیونکہ اسلام نے عقل کو کبھی بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا ہے۔ بلکہ وحی کے ذریعے سے عقل کو صاف و پاک کیا گیا اور اس کی لغزشوں کی اصلاح کی گئی اور اس کو غفلت اور بے راہ روی سے

نجات مل گئی۔ ذکر کو فکر کیساتھ ہمیشہ پیش کیا گیا۔ علم جس کی تلاش کا دوسرا نام فلسفہ ہے کے متعلق الفاظ اور مترادفات تقریباً 2800 بار قرآن میں وارد ہوئے ہیں اور صرف علم کا ذکر 750 بار الگ سے بھی آ گیا ہے۔

1.4.1 عقل

اور اس طرح معلوم ہوا کہ اسلام نے علم و حکمت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اسلام نے علم کے ساتھ ساتھ ذرائع علم کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عقل علم کا آلہ ہے اور فکر عقل کی عملی شکل ہے۔ اور صداقت دراصل عقل اور فکر دونوں کا مدعا و مقصد ہے۔ کیونکہ عقل سے ہی حق اور باطل میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ اور جیسے کہ بتایا گیا فکر عقل کی عملی شکل ہے اور جب فکر کو حق کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ فرقان (کسوٹی) بن جاتی ہے۔ ان سب باتوں کا ذکر قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں کیا گیا ہے۔ (6:73)، (29:44)، (39:5)، (44:39)، (45:22)، (17:16-21) وغیرہ وغیرہ۔ قرآن کی آیت (2:75) میں عقل کا استعمال سمجھنے کے معنی میں کیا گیا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو فہم کے معنی میں لیا ہے۔ اور آلوسی نے فہم کے علاوہ ضبط کے معانی بھی عقل کے ساتھ جوڑ دیے ہیں۔ عقل کے مفہوم میں نور کے اضافے کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جس کے ذریعے سے انسان کا نفس علم کا ادراک حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح تجربات، مطالعہ، سماعت اساتذہ سے اخذ واستفادہ عقل کی کارفرمائی کے بعد علم بن جاتا ہے۔ یہ انسان کو علم کو مرتب کرنے کا سلیقہ عطا کرتی ہے۔ اور اس کے ذریعے انسان حق اور باطل کے درمیان فرق کرتا ہے (40:67)۔ اس طرح عقل بھی انسان کو بنیادی مذہبی حقیقتوں سے روشناس کراتی ہے (67:10)۔

اس طرح معلوم ہوا کہ عقل اس قوت کو کہتے ہیں جو قبول علم کے لیے تیار رہتی ہے اور وہ علم جو قوت کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔ اسے بھی عقل کہہ دیتے ہیں۔ عقل انسان کو ہلاکت سے بچاتی ہے اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ چنانچہ قرآن میں ”وما یعقلہا الا العالمون“ (43:29) اور ”اے تو اہل علم ہی جانتے ہیں“ میں اس معنی میں عقل کا استعمال ہوا ہے۔

1.4.2 فکر

جس طرح قرآن نے عقل پر زور دیا ہے اسی طرح فکر کو بھی اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن کی آیتیں زمین اور آسمان کی پیدائش پر غور و فکر کرنے کی طرف دعوت دیتی ہیں (30:8) اسی طرح وحی الہی کی صداقت پر غور کرنے کی بھی تلقین کی گئی ہے (30:21)۔ دنیا اور آخرت سے متعلق باتوں کو اپنے صحیح تناظر میں سمجھنے کے لیے بھی فکر کا استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح قرآن کی بہت ساری آیتوں میں کائنات کی تخلیق، رات اور دن کے الٹ پھیر، ہواؤں کے روان دوان ہونے اور سمندر اور دریاؤں میں کشتیوں اور جہازوں کے تیرنے وغیرہ میں تفکر کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ فکر اور عقل کا عمل دخل اگرچہ ہمارے دماغ کا مرہون منت ہے مگر دونوں کا تعلق دل سے بھی ہے۔ مگر جس طرح عقل و فکر پر دل اثر انداز ہو جاتا ہے۔ اُسی طرح دل پر بھی ہماری عقل اور ہماری فکر اثرات ڈال سکتی ہے (30:8)، قرآن کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے بھی فکر کی ضرورت ہے (16:44)۔ آخرت کی عظمتوں اور نعمتوں کا ادراک کرنے کے لیے فکر کا استعمال کرنا ضروری ہے (6:32) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات اور نبوت کو سمجھنے کے لیے بھی فکر سے مدد ملتی ہے (7:184)، (10:16)۔

غرض قرآن میں بہت سارے مقامات پر تفکر کے بارے میں حوصلہ افزائی کا وافر سامان مل جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوا کہ الفکر و وقوت ہے جو علم کو معلوم کی طرف لے جاتی ہے۔ اور تفکر کے معنی نظر عقل کے مطابق اس قوت کو جولانی دینے کے ہیں۔ اور غور و فکر کی صلاحیت اور استعداد صرف انسان کو دی گئی ہے۔ دوسرے حیوانات اس سے محروم ہیں۔ اور تفکر فیہ کا لفظ صرف اسی چیز کے متعلق بولا جاتا ہے جس کا تصور دل اور انسانی ذہن میں آ سکے۔ اسی لیے اللہ کی نعمتوں اور قدرتوں پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے مگر خدای کی ذات پر غور و فکر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کا تصور انسانی ذہن میں نہیں آ سکتا۔ اور وہ صورت کے ساتھ متصف ہونے سے منزہ ہے۔ فکر میں حرکی پہلو شامل ہے اور ذکر میں سکون کا پہلو حاوی ہے۔ کبھی کبھی فکر کے معنی حاجت کے بھی ہوتے ہیں جیسے کہتے ہیں ”مالی فیہ فکر“ مجھے اس کی حاجت نہیں۔“ اس طرح سے لفظ کا استعمال قرآن میں دین کی صحیح سوجھ بوجھ اور گہری واقفیت کے لیے استعمال ہوا ہے (10:23)۔

1.4.3 فقہ

فقہ دراصل علم بالشرع و فہم (یعنی کسی چیز کے علم اور اس کے مفہوم) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور عام طور پر اس کا استعمال علم الدین کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ ابن اثیر کا فرمانا ہے کہ اس علم کی نسبت علم شریعت کے ساتھ ہے۔ دراصل الفقہ کے معنی علم حاضر سے علم غائب تک پہنچنے کے ہیں۔ اور یہ علم سے بھی خاص ہے (4:78)، (17:44) یعنی علم سے بھی آگے اپنی مخصوص صفات کی وجہ سے فقہ برتری کا حامل ہے۔ مثلاً علم الفقہ احکام شریعت کے جاننے کا نام ہے اور فقہ علم فقہ حاصل کر کے اس میں تخصّص حاصل کر لینے کو کہتے ہیں۔ فقہ کے معانی اس طرح علم فہم، ذہانت اور ذکاوت کے بھی ہیں۔ یہ دراصل اشیاء کی گہرائی میں اتر کر معرفت حاصل کرنے کا نام ہے۔ آگے چل کر فقہ کا لفظ ’شریعت کے فروع کے علم کے لیے استعمال ہونے لگا۔ یہ اصطلاح نزول قرآن کے بعد کی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں ”علم فقہ کا اطلاق عصر اول میں راہ آخرت کے علم نفس انسانی کی آفات اور اعمال کے مفسدات کی باریکیوں کی معرفت، اور دنیا کی بے حقیقی کو پوری طرح سمجھنے کی قوت اور لذت آخرت کی طرف رغبت کی شدت اور دل پر خدا کے خوف و خشیت کے مکمل تسلط پر ہوتا ہے۔“ اسی طرح تفسیر منار میں کہا گیا ہے: ”قرآن کریم میں یہ لفظ 20 جگہ استعمال ہوا ہے اور اکثر و بیشتر جگہ یہ علم کی گہرائی اور فہم کی باریکی کی خاص صورت کے لیے استعمال ہوا ہے۔ جس پر حصول نفع کا دار و مدار ہے۔“

1.4.4 تدبر

تدبر کا لفظ بھی اسی طرح نہ صرف ایک پر معانی لفظ ہے بلکہ اس کے ذریعے بھی قرآن کے علم اور علم کے مختلف جہات کا احاطہ کرنے والا پہلو سامنے آتا ہے۔ تدبر کا مطلب ہے چیزوں کے انجام کا ادراک حاصل کرنا۔ اور یہ تفکر کے ساتھ بہت حد تک میل کھاتا ہے۔ اکثر و بیشتر تدبر کا لفظ ’قول‘ پر گہرائی سے غور و فکر کے معانی میں آیا ہے۔ جبکہ فکر کائنات پر غور و فکر کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے (23:68)۔ بند برون کا مطلب ہے وہ غور و فکر کرتے ہیں۔ تدبر کا مآخذ و بر یعنی پشت ہے اور اس کے اصل معنی کسی کام کے انجام پر نظر کرنا ہے۔ قرآن کہتا ہے ”افلا تبید برون القرآن“ ”تو کیا یہ لوگ قرآن میں نظر و فکر نہیں کرتے“ یعنی یہ نہیں دیکھتے کہ قرآن کس چیز کی دعوت دیتا ہے۔ اس پر عمل

کرنے کا انجام کیسا خوشگوار ہے اور اس کو چھوڑ دینے کا انجام کیسا برا ہے۔ جو شخص اس نظر سے قرآن کا مطالعہ کرے گا وہ یقیناً اس کے برحق اور کلام الہی ہونے پر ایمان لائے گا۔

1.4.5 حکمت

حکمت کا لفظ بھی اسی طرح سے علم کی اس قسم کا تعارف کراتا ہے جہاں فکر کی اونچائی دکھائی دیتی ہے۔ اور حکمت دراصل فیصلہ کی بات اور واضح حق کا نام ہے جس کو عقل اور دل دونوں تسلیم کریں۔ وحی کو بھی کبھی نور کہا گیا، کبھی برہان، کبھی ذکر کبھی رحمت اور کبھی حکمت! اور قرآن کو حکیم کہا گیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ قرآن کی تعلیمات میں حکمت ہے چنانچہ قرآن پاک کی تعلیمات چونکہ صحیح عقائد اور فاضلہ اخلاق پر مشتمل ہے اس لیے اس کو حکیم کہا گیا ہے۔ اس طرح حکمت کے معنی عقل مندی، علم، تدبیر کے ہیں۔ عقل و فہم کے ذریعہ حق کو پالینے کا نام بھی حکمت ہے۔ جب حکمت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے چیزوں کی پہچان اور ان کا بہترین انداز سے پیدا کرنا مراد ہے۔ مگر جب بندہ کی طرف کی جائے تو اس سے موجودات کی معرفت اور نیک کاموں کا انجام دینا مراد ہوتا ہے۔ قرآن کریم کو حکیم اس معنی میں کہا گیا ہے کیونکہ اس میں حکمت کی باتیں بیان کی گئی ہیں۔ بحر محیط میں حکمت کے چوبیس معنی بتائے گئے ہیں۔ شرع عقائد جلالی میں حکمت کا ترجمہ درست کاری و راست کرداری کیا گیا ہے۔ سیوطی نے اس کو عقل کی مضبوطی کے معنی میں لیا ہے۔ اور شاہ عبدالعزیز اس سے احکام شرعی مراد لیتے ہیں۔ ابن کثیر اور شافعی نے حکمت کا مصداق سنت صحیحہ کو قرار دیا ہے۔ انظر شاہ کاشمیری نے لکھا ہے ”حکمت علوم نبوت و وحی کے علاوہ چیز ہے جس کا تعلق اعلیٰ درجہ کی فہم اور قوت تیز سے ہے۔“ (انظر شاہ کاشمیری، نوادرات امام کشمیر، جامع الامام انور، دیوبند 1427ھ، ص: 221-220)۔ جبکہ حمید الدین فراہی اس سے کتب الہیہ اور قرآن عظیم مراد لیتے ہیں۔ ”علم ایک لحاظ سے ان تمام ذرائع کا مجموعہ ہے جن کو قرآن نے بروئے کار لا کر پروان چڑھایا ہے۔“

1.4.6 علم

علم دراصل جاننے اور بوجھنے کو کہتے ہیں۔ روزن تھال کہتا ہے کہ ہر بات اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہبی نظام میں علم کو بڑی اہمیت دی ہے۔ کیونکہ علم بذات خود ایک وحی الہی ہے۔ ایمان بھی دراصل علم الہی کو ماننے کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ایمان بھی دراصل ایک خصوصی قسم کی علمی حالت کا نام ہے۔

لسان العرب میں علم کو اللہ کی صفات میں سے ایک صفت قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کو علیم ”عالم“ اور ”معلّم“ کہا گیا ہے (23:185)، (5:109)، (5:116) اور قرآن میں علم کا لفظ 750 مقامات پر وارد ہوا ہے۔ قرآن میں اہل علم کو جبلاء کے مقابلے میں برتر مقام کا حامل قرار دیا گیا ہے (58:11)۔ غرض علم پر قرآن نے اس قدر زور دیا کہ لوگ علم کی مجلسیں منعقد کرنے لگے اور ذرائع علم سمع، وبصرہ اور فواد کا استعمال حصول علم کے لیے کیا جانے لگا۔ اس طرح سے علم و حکمت، جس کو اسلامی فلسفہ کہا جاسکتا ہے کے لیے ماحول دراصل آغاز وحی سے فراہم ہوا۔ اور بعد میں اسی ماحول کے اندر بہت سارے علمی مکاتب فکر سامنے آئے۔ جن پر قرآن کے اثرات سب سے زیادہ نمایاں تھے۔

اسلام نے دین میں اس سمجھ بوجھ کو ایک بڑی نعت قرار دیا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا فرماتا ہے۔۔۔ (بخاری) اس طرح کتمان علم کو بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اور یہاں تک احادیث میں کہا گیا ہے۔ ”جس سے کوئی بات علم کے بارے میں پوچھی گئی اور اس نے اُسے چھپالیا تو اللہ اسے قیامت کے دن آگ کی لگام پہنائے گا۔“ (ابو داؤد)

معلومات کی جانچ

1. قرآن نے کس طرح فکری استدلال کی بنیاد فراہم کی؟
2. مختلف ذرائع علم کون کون سے ہیں؟
3. آغاز وحی سے دانشورانہ مباحث کا آغاز کیسے ہوا؟

1.5 متکلمانہ بحثیں

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ عربوں کے پاس قرآن سے پہلے نہ کوئی مرتب فلسفہ تھا اور نہ کوئی علم الکلام یا منظم علم کائنات۔ یہاں تک کہ وہ دراصل زبانی لحاظ سے بعض اقوال و حکیمانہ باتوں کا بچا کچھا سرمایہ اپنی شاعری کے ذریعے سے آگے اپنی نسلوں کو منتقل کرتے رہتے تھے۔ بقول احمد حسن الزیات ”ان لوگوں پر سفر اور خانہ بدوشی کی زندگی کو پسند کرنے اور لڑائی جھگڑوں میں منہمک رہنے کی وجہ سے آزادانہ زندگی، تعصب اور وحشی پن غالب آچکا تھا، اسی وجہ سے نہ تو ان کا کوئی اجتماعی طور طریقہ تھا نہ حکومت، نہ لشکری نظام اور نہ کوئی دینی فلسفہ، ان کے پاس کوئی بڑا سماجی تصور نہ تھا۔“ ”ظہور محمدیؐ سے پہلے زمانے کو مسلمان ’جاہلیت‘ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کے معنی عموماً جہالت اور بربریت لئے جاتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ملک عرب میں کوئی مذہبی دستور نہ تھا۔ کوئی صاحب وحی پیغمبر نہ تھا اور کوئی الہامی کتاب نہ تھی۔

عربوں کے پاس قرآن کے نزول کے ساتھ ہی ایک مرتب اور منظم فکری اور علمی ماحول کا سامان آیا۔ اور وہ اب آہستہ آہستہ ایک علمیاتی انقلاب سے روشناس ہونے لگے۔ اگرچہ قرآن ایک فلسفیانہ کتاب نہیں ہے اور اس کا مقصد بھی فلسفیانہ مباحث کو چھیڑنا نہیں ہے۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن نے انسان کے دماغ کو آزاد کیا اور اس کو توہمات غیر علمی اور غیر عقلی تعصبات سے پاک و صاف کیا۔ چنانچہ قرآن انسانی فکر کو صاف کرتا ہے۔ اور کائنات کی پیدائش اور گرد و پیش کے ماحول کو دیکھنے اور پرکھنے پر زور دیتا ہے۔ اس تخلیق کے پیچھے اصل محرک رب کائنات کو قرآن نے بار بار مختلف زاویوں سے دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اور اس طرح اس کائنات کے عظیم صانع اور خالق کا تصور اچھی طرح سے واضح ہو کر سامنے آتا رہا ہے۔

اسلام نے اپنے ساتھ ایک اہم تبدیلی عربوں کی بدویانہ زندگی میں اس طرح پیدا کی کہ ان کے قبائلی نظام کو ایک منظم سماج میں تبدیل کیا پھر اس تبدیلی کا آغاز ان کی فکری و دانشورانہ نشاۃ الثانیہ کا باعث بنا۔ چنانچہ فقہ، تفسیر، اصول فقہ کے علوم وجود میں آئے، پھر یہی فکری انقلاب علم الکلام کی صورت میں سامنے آیا۔

قرآن نے بہت اہم مباحث کو سامنے لایا۔ جو ایک لحاظ سے فلسفیانہ مسائل تھے۔ مثلاً اللہ کی قدرت اور اس کا وجود، اور اس کا کائنات اور مخلوقات سے بالاتر ہو کر نظام کائنات کو چلانا۔ علم الہی، حشر و نشر، نبوت، قضا و قدر وغیرہ وغیرہ۔

1.5.1 جبر اور اختیار کے مباحث

پہلی صدی کے نصف دوم میں جبر و اختیار اور عدل جیسے کچھ کلامی مسائل مسلمانوں کے درمیان موضوع بحث بن گئے۔ اور ایسا محسوس ہوتا تھا ان بحثوں کی پہلی درسگاہ حسن بصری (وفات 110 ہجری) کی درسگاہ تھی۔ معبد جہنمی اور غیلان دمشق دونوں اشخاص نے انسان کی آزادی اور اس کے باختیار ہونے کی بڑی سرگرمی کے ساتھ وکالت کی جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے اعتقادات کے اعتبار سے ان کے تمام علوم کا سرچشمہ قرآن مجید اور اس کی تشریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاک ارشادات پر مشتمل ہے۔ چنانچہ شروع سے ہی مسلمانوں کے تمام افکار کی اساس کتاب اللہ ہی ہے۔ مسلمانوں نے فلسفیانہ مباحث کے جوابات دیئے۔ اور یہ جوابات مذہبیات ہی کے دائرے میں آتے ہیں اور انھیں باضابطہ فلسفہ کا نام نہیں دیا جاسکتا ہے۔

مگر معبد جہنمی اور غیلان الدمشقی سے بھی پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان بعض امور پر علمی اختلافات کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم معراج کی جسمانی نوعیت کے قائل تھے۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس رائے سے اختلاف تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا عقیدہ تھا کہ معراج کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس بات سے اتفاق نہیں تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس بات کے قائل تھے کہ مردے قبروں میں زیارت قبول کرنے والوں کی باتیں سنتے ہیں مگر دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات سے متفق نہیں تھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا خیال تھا کہ میت پر ماتم کرنے والوں کی وجہ سے اس پر عذاب وارد ہوتا ہے۔ مگر حضرت عائشہ نے اس خیال کو رد کیا ہے۔ مگر ان اختلافات کے باوجود لوگ متفرق جماعتوں میں منقسم نہیں ہوئے۔ اور سب کو مسلمان ہی سمجھا جاتا تھا۔ اور کسی بھی مسلمان کے پیچھے پھر بھی نماز ادا کی جاسکتی تھی۔

تابعین کے زمانہ تک اسلام جزیرہ نمائے عرب سے نکل کر دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا۔ جہاں یہودی، عیسائی، مہویہ، مانویہ، دیسانہ، مرتونیہ، دہریہ، سمینہ وغیرہ فرقتے کثرت سے آباد تھے۔ ان کے پاس علوم کے ذخیرے تھے اور ان کے قدیم مذہبی نظریے فلسفیانہ اور منطقیانہ اصول پر مدون تھے۔ درحقیقت اسلام کی یہ ایک نمایاں فتح تھی کہ ان مذاہب کے لوگ بھی بہ کثرت حلقہ گوش اسلام ہوئے۔ لیکن بد قسمتی سے ان کے احساسات و خیالات اسلام کے سادہ اصول و عقائد سے میل نہ کھاسکے۔ گو مسلمانوں کے اخلاقی اور سیاسی طاقت سے وہ متاثر ضرور تھے۔ لیکن عقلی حیثیت سے وہ اسلام کی پوری پوری پیروی پر آمادہ نہ تھے۔ اس لیے ان کا اسلام اہل عرب کے سادہ اسلام سے مختلف رہا۔ انھوں نے قرآنی آیات کی تاویل کرنی شروع کی۔ ان کا طریقہ اسلام سے قدرے مختلف تھا۔ اول من قال فی القدر بالبصرۃ معبد الجہنمی، (صحیح مسلم، ج 1، ص: 160)

1.5.2 قدریہ

قدریہ کہتے تھے کہ خدا خیر کا خالق ہے اور شر کا خالق خود انسان ہے۔ دراصل یہی عقیدہ زرتشتیوں کا بھی ہے۔ زرتشتیوں نے خیر کا

الگ خالق (یزدان) اور شر کے لیے علیحدہ خالق (ابرمن) کا نظریہ پیدا کیا۔ یہی عقیدہ بعد میں بعض ایرانیوں کا عقیدہ بن گیا اور مسلمانوں میں اس عقیدہ نے مسئلہ قدر کی شکل اختیار کر لی۔ امام بخاری نے قدریہ کے متعلق یہ روایت بیان کی ہے کہ شملہ نامی نے عباس خلیفہ مہدی کے سامنے کہا تھا کہ القدری اذا غلظت احوال الخلق خیر و خالق شر، بخاری رسالہ خلق افعال العباد، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ سیاسی اختلافات کے بعد مسلمانوں کے عقائد میں اختلاف کا آغاز مسئلہ قدر سے ہوا اور مسلمانوں میں ایک نئے فرقہ فرقہ قدریہ کا اضافہ ہوا۔ اس طرح فرقہ قدریہ کا عقیدہ تھا کہ اختیاری اعمال کے خالق خود بندے ہیں خدا کی تخلیقی کار فرمایوں سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان بالکل خود مختار ہے۔

1.5.3 جبریہ

فرقہ قدریہ کے مقابلے میں ایک دوسرا فرقہ وجود میں آیا جس کو فرقہ جبریہ کہتے ہیں۔ یہ فرقہ جبر محض کے خیال کو مسلمانوں کے اندر پھیلانے لگا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ بندہ مجبور ہے نیک و بد کے اعمال جو بندے سے صادر ہوتے ہیں۔ ان کو برا و راست خدا پیدا کرتا ہے۔ بندے کے ارادے اور اختیار و ان میں کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تابعین کے دور میں جہم نامی ایک شخص نے اسی نظریہ کی اشاعت کی۔ اس طرح کے دوسرے عقیدے بھی مسلمانوں میں پیدا ہوئے۔ مثلاً ایمان و عمل کے تعلق کے مطابق مسلمانوں کا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا انجام دینے والا فاسق ہے۔ لیکن وہ اس کو اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ مگر خوارج کہتے تھے کہ ایسا آدمی کافر اور جہنمی ہے۔ خوارج کی اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے مقابلہ میں مرجئہ کا گروہ پیدا ہوا۔ جو گناہ کبیرہ انجام دینے والے آدمی کو ارجاء یعنی امید دلاتے اور اس کو مومن قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک عمل، ایمان کا جزو نہیں۔ اگر مومن کے دل میں ایمان ہو تو گناہ کبیرہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ جس طرح کفر کے ساتھ کوئی نیک عمل مودمند نہیں ہوتی ہے۔

یہ بات مد نظر رہنی چاہئے کہ اگرچہ دوسری قوموں کے ساتھ مسلمانوں کے میل جول کی وجہ سے اس قسم کے متکلمانہ اور فلسفیانہ مباحث کا دور دورہ ہوا مگر دراصل ان مباحث کی بنیاد اسلامی تعلیمات میں بھی موجود ہے۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرہ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں اُجھ آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس رسالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دائرہ پهلویوں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ اگرچہ دوسری اقوام کے افکار و خیالات سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے مسلمانوں میں اس طرح کے تصورات کی آبیاری ہوتی ہے چنانچہ جعد بن درہم کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ وہ یہودیوں سے متاثر تھا۔

تاریخ سے اس امر کی توثیق ہوتی ہے کہ اس عقیدے کی بنیاد مجوسی خیالات و افکار کی مسلمانوں میں اشاعت بھی بنی۔ اور مشرکین عرب بھی اس طرح کے خیالات کو مانتے تھے۔ (انعام: 148)، (نحل: 35)، (زخرف: 20) دوسری طرف اختیار کے بارے میں بہت ساری قرآن آیتیں موجود تھیں۔ (احزاب: 72)، (بنی اسرائیل: 36)، (کہف: 29)، (یونس: 108)، (طور: 52)، (آل عمران: 165، 182)، (انفطار: 5) وغیرہ وغیرہ۔

1.5.4 معتزلہ اور اشاعرہ اور مسلم فلسفہ کا ارتقاء

اسلام میں آزادی فکر کی وجہ سے بہت سے فرقے پیدا ہوئے اور معتزلہ کا ظہور ہوا۔ انھوں نے دینی نصوص کو عقلی احکام سے تطبیق دینا شروع کی۔ بنی عباس چونکہ قیاس و رائے کی طرف زیادہ میلان رکھتے تھے اس لیے معتزلہ کا مذہب ان میں پھیل گیا۔ ماموں نے بھی اپنے خاندان کا ساتھ دیا اور جس بات کو انھوں نے چھپائے رکھا تھا ماموں سے کھلم کھلا اس کو بیان کیا۔ قرآن کے مخلوق ہونے کا اعلان کیا۔ ماموں نے اپنے مقابل حریفوں کو کمزور کرنے کے لیے یونانی منطق سے مدد لی۔ اس نے یونانی فلسفہ کا ترجمہ کر دیا اور لوگوں کو اس کی تلاش میں مشغول کیا اور لوگوں کو اس میں غور و فکر اور بحث و مباحثہ پر ابھارا۔ اس وجہ سے علم کلام وجود میں آیا اور اس طرح یہ مسلمانوں میں فلسفے کی ابتداء تھی۔ جس کی بنیاد یونانی فلسفہ اور منطق ہیں۔ (تاریخ الادب العربی، اردو، احمد حسن الزیات، ص: 397)۔ حالانکہ اس سے پہلے متکلمین اکثر و بیشتر قرآنی آیات سے استفادہ کر کے اپنے خیالات کو پیش کرتے تھے۔ قدر یہ کہ عقاید و صفات کے بارے میں جس عقلیت پسندی کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اس کو درجہ کمال تک پہنچانے کا کام معتزلہ نے کیا۔ یہ لوگ اگرچہ بنی امیہ کے دور میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فلسفیانہ کاوشوں کا دائرہ عباسیوں کے عہد تک وسیع ہے اور دراصل اسی زمانے میں انھیں حقیقی فروغ بھی حاصل ہوا۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر تھی۔ توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلیہ بین المنزلیین، اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر، ان لوگوں نے اپنے دائرہ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن اور وعد و وعید کے عقلی، متکلمانہ اور فلسفیانہ مسائل کو بھی داخل کیا۔ اس طرح علم الکلام سے آگے جا کر وہ لوگ فلسفیانہ حدود میں داخل ہو گئے۔

اس مقام پر پہنچ کر کلام اور فلسفہ اور کلام اور نفسیات اور کلام اور سماجیات کے مسائل میں اشتراک پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ معتزلیوں نے فلسفیانہ تاویلات کے ذریعے سے اپنی فکر کو آگے بڑھایا۔ وہ عقل و نقل کے معاملے میں عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ صفات باری کی نفی کرتے تھے کہتے تھے کہ اگر صفات کو قدیم مانا جائے تو تعدد و قدماء لازم آتا ہے اور اگر حادث مانا جائے تو وہ مستلزم حدوث ہے۔

معتزلہ کا علم الکلام چار سو برس تک بڑے زور و شور کے ساتھ جاری رہا۔ معتزلہ کے تصورات توحید اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھنے کے پیچھے اگر غور کیا جائے تو دراصل منطقیوں کا اثر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دسویں صدی کے نصف اول میں معتزلہ نے توحید کو مقدم قرار دیا اور عدل کے عقیدے کو دوسرے نمبر پر رکھا۔ بعض معتزلہ نے نزاع لفظی کی صنعت گری سے چند صفات کو برقرار رکھنے کی وکالت کی اور ایک فلسفی کی طرح جو صفات کا منکر ہو کہنے لگے کہ خدا بالذات علم ہے اور معتزلی متکلم اسے لفظوں میں ادا کرتا تھا خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے۔ اہل حدیث کا خیال تھا کہ اس طرح خدا کے مفہوم کے کوئی معنی ہی نہ رہے۔ مشہور معتزلیوں جیسے ابو الہذیل ارادۃ الہی کو ابدی نہیں مانتا تھا۔ وہ ارادے کو ارادہ کرنے والی ذات اور وہ چیز جس سے ارادہ کیا جائے ہے الگ ایک تیسری چیز مانتا تھا۔ اس کے نزدیک مجرد کلمہ ”کن“ قدیم خالق اور حادث مخلوق کے مابین ایک اوسط درجہ رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادۃ الہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے۔ جو افلاطون کے ”ایمان“ یا ”عقول افلاک“ سے ملتا جلتا تصور ہے۔ النظام جو دوسرا اہم معتزلی تھا اور ابو الہذیل کا ہم عصر تھا وہ ”ایک صاحب تخیل بے چین طبیعت کا منچلا آدمی تھا فلسفی کی حیثیت سے وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا اس کی تعلیم کے اکثر حصے بقول ”دوبوئیر“ اس فلسفے سے ملتے جلتے تھے جسے اہل شرق انبیز قلیس اور انقضا غورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے۔ اس کی رائے میں خدا اثر کا فاعل نہیں ہو سکتا تھا بلکہ صرف وہی فعل کرتا ہے

جسے وہ اپنے بندے کے لیے سب سے بہتر جانتا ہے۔ متقدمین معتزلہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ متاخرین کے یہاں منطقی مافوق الطبیعی مباحث کا پلہ بھاری ہے بالخصوص نوافلاطونی اثرات یہاں زیادہ نظر آتے ہیں۔ اس طرح معتزلہ وہ پہلا گروہ ہے جنہوں نے باقاعدہ یونانی فلسفے اور منطق کے اثرات قبول کئے اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے جن فلسفیانہ مباحث کو اٹھایا اور جن مسائل پر مسلمان حکماء اور متفکرین نے کام کیا وہ عمومی طور پر وہی مسائل ہیں جو ہمیشہ سے فلسفہ کا موضوع رہے ہیں۔

مسلمانوں میں بقول عبدالسلام ندوی جو سب سے زیادہ فلسفہ پرست فرقہ ہے وہ معتزیلیوں کا ہے۔ اور اس فرقے کے اکثر لوگ فلسفہ انبیز قلیس کے بعض مسائل کو مانتے تھے۔ ان میں ابراہیم بن سسیار جس کو نظام کے نام سے جانا جاتا تھا ارسطو کا مقلد تھا۔ اور اس نے بعض اور حکماء کے اصولوں کو بھی اختیار کیا تھا۔ معتزلہ کے مقابلے میں جس شخص نے فلسفیانہ مباحث میں ایک نئی جان ڈال دی وہ ابو الحسن اشعری (873 تا 933) نے قرآنی وحی کو اپنے فلسفے کی بنیاد قرار دیا۔ وہ ذات و صفات الہی کے اس عقلی علم کو نہیں مانتے جو قرآن سے بے تعلق ہو۔ اشعری کے نزدیک علم و آگہی کا واحد ذریعہ وحی، وجدان اور الہام ہے۔ اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند ہونا چاہئے۔ اشاعرہ وجود ذات کے مسئلے میں کہتے ہیں کہ وجود شے کی اصل ذات ہے اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو ذات کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ پس خدا کا وجود ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے۔ اشعریوں کے نزدیک ارسطو طالیسی مقولات مثلاً مکان، زمان، کمیت، فعلیت، انفعالیات وغیرہ محض اضافتیں ہیں۔ اور یہ تمام اضافتیں صرف موضوعی یا نفی صورت حال ہیں۔ اشاعرہ رویت باری تعالیٰ کے قائل تھے۔ خدا کا دیدار دنیا میں ممکن ہے اور آخرت میں یقینی ہے۔ کوئی بھی چیز فی نفسہ اچھی یا بری نہیں ہوتی۔ خدا کے احکامات مصلحت پر مبنی نہیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ معتزلہ عقل کو ترجیح دیتے تھے اور اشاعرہ نقل کو فوقیت دیتے ہیں۔

اس طرح مسلمانوں کے درمیان فلسفے کی مقبولیت کا کام اشعریوں نے بھی انجام دیا۔ ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی، ابو اسحاق اسرہائی، امام الحرمین الجوبینی، امام غزالی، اور امام فخر الدین رازی چند ایسے مشہور اشاعرہ گزرے ہیں جنہوں نے علم الکلام کے علاوہ فلسفے کے موضوعات پر بھی اچھا خاصا کام کیا۔ امام غزالی کے ہاتھوں علم الکلام پر عرفانی رنگ غالب آ گیا اور امام فخر الدین رازی نے اسے فلسفے سے قریب کر دیا۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے تجرید الاعتقاد لکھی تو کلام نے بقول مرتضیٰ مطہری نوے فی صد فلسفیانہ رنگ اختیار کر لیا اور اس کے بعد تمام محکموں، چاہے وہ معتزلی تھے یا اشعری، نے فلسفیانہ رنگ اختیار کیا۔ اور بعد میں جو کتابیں لکھی گئیں مثلاً موافق و مقاصدان کی شرحیں تجرید ہی کے انداز پر لکھی گئیں۔ مولانا ردی بھی اشعری تھے۔ دراصل فلسفے کے علوم کا مسلمانوں کے درمیان رواج پانے کے عمل میں وہ ترجمے بڑے کارآمد ثابت ہوئے جو آٹھویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا قدیم سریانی ترجموں سے کیا گیا۔ اس کی شروعات اموی شہزادہ خالد ابن یزید وفات (704ء) کے زمانے سے ہوا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال حکیمانہ اقوال، خطوط، وصیت نامے اور عموماً تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس طب اور منطق کی کتابوں کا ترجمہ کہیں جا کر منصور کے زمانے میں ہوا۔

افلاطون اور ارسطو نے جس فلسفہ کی بنیاد رکھی اور بعد میں نوافلاطونیوں نے جس کی شرح کی۔ اصل میں اسی فلسفہ کی بندرگاہ سے ذہنی تخلیق کے اس بیڑے نے نقل و حرکت شروع کی۔ اس کے بعد مسلمانوں نے نوافلاطونی شارحوں کے اس تصور کو قبول کر لیا کہ ارسطو اور

افلاطون دونوں کی تعلیمات اصل میں ایک ہی ہیں خصوصاً اسلامی تصوف پر نو افلاطونی فلسفہ نے اپنا خاص رنگ جمالیا۔ یونانی کے علاوہ مسلمانوں نے آرامی، ہندو، ایرانی اور دوسرے ماخذوں سے بھی استفادہ کیا۔ مگر جس زمانے میں عربوں نے ہلال نما شاداب سرزمین کو فتح کیا اس وقت بلاشبہ یونان کا ذہنی ورثہ ہی ایک قابل حصول خزانہ تھا۔ اسی لیے عربوں کی زندگی پر تمام بیرونی اثرات کے مقابلے میں یونانیت کا اثر ہی سب سے گہرا ہے۔

1.6 خلاصہ

مسلم فلسفہ کا آغاز وارتقاء قرآن پاک کی مقدس تعلیمات کے زیر سایہ ہوا۔ اور قرآن پاک وہ اولین کتاب ہے، جس نے عرب کے دور جہالت میں علم و حکمت کے چراغ روشن کئے۔ اور فکری و علمی انقلاب کی آبیاری کی۔ اسلام کی آمد سے پہلے پورے جزیرہ عرب میں صرف 17 لوگ پڑھنا لکھنا جانتے تھے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حجۃ الوداع کا خطبہ دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لاکھوں علماء و فضلاء کی ایک جماعت موجود تھی۔ جن کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ دنیا کے کونے کونے میں تفرقہ، تعقل، تدبر اور حکمت کے رموز سے دنیا کو آگاہ کریں۔ مرجہ، قدریہ، جبریہ اور اس کے بعد معتزلہ اور اشاعرہ مختلف کلامی مکتب ہائے فکر دراصل قرآن اور سنت کے ساتھ کسی نہ کسی طرح اپنا رشتہ استوار رکھے ہوئے تھے۔ اگرچہ یہ تمام مکتب ہائے فکر کلامی مباحث اور تاویل کے مسائل میں مختلف آراء اور خیالات کی تبلیغ کر رہے تھے۔ مگر اپنے دعاؤں اور نظریات پر قرآن اور حدیث سے ہی دلیل لانے کا پورا پورا اہتمام کرتے تھے۔ اس کے بعد جب یونانی فلسفے، سائنس اور دوسرے علوم کی کتابوں کا ترجمہ سریانی اور یونانی سے عربی زبان میں ہوا پھر کچھ نئے مباحث علم الکلام کے ساتھ شامل ہوئے اور اس طرح دراصل مسلمانوں میں مشائی فلاسفہ کے دور کا آغاز ہوا۔ چنانچہ الکلندی، الفارابی، ابن سینا وغیرہ مسلم فلسفیوں نے یونانی فلسفہ کی روشنی میں بہت سارے مسائل پر بحث کرنا شروع کیا۔ اور اس طرح ایک علم الکلام سے ہی اس علمی اور فلسفیانہ تحریک کا رشتہ جڑ گیا۔ الکلندی پر معتزلہ کے اچھے خاصے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ اور ابن سینا نے بھی بہت سارے کلامی موضوعات کا اضافہ یونانی علوم کے ڈھانچے میں کیا اور اس فلسفے کی ہیئت بدل دی۔

معتزلہ اور اشاعرہ نے جن اہم موضوعات پر بحثیں کیں ہیں۔ ان میں عقل و نقل کا تعلق اور ان دو میں اختلاف کی صورت میں ترجیح کس کو دی جائے؟ بڑا اہم مسئلہ تھا۔ اسی طرح توحید اور عدل کے بڑے بڑے تصورات کے بارے میں اختلافات پیدا ہوئے۔ اور معتزلہ نے توحید کی ایسی تعبیریں سامنے لانے کی کوشش کیں۔ جس سے اللہ تعالیٰ کے صفات کا ایک لحاظ سے انکار لازم آتا تھا۔ اسی طرح عدل کے معاملے میں اللہ کی قدرت کے بارے میں بعض ایسی کج بحثیں کیں جن سے اجبار اور جبریت کی بو آ رہی تھی۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس اللہ کی ذات و صفات اور دوسرے تمام امور میں بلا کیف و لا تشبیہ اور مخالفتہ للحوادث (کسی کیفیت اور تشبیہ کے بغیر اللہ کی صفات کی تاویل) اور اللہ کو تمام مخلوقات سے الگ اور منزہ ثابت کرنے کا ایسا علمی جواب معتزلہ کو دیا کہ ابوالحسن اشعری نے تاروز قیامت اپنا نام مشکمین اسلام کے فہرست میں بطور امام درج کرایا۔ اور پھر امام غزالی کے ہاتھوں اس کتب فکر کو وہ فروغ حاصل ہوا کہ آگے چل کر علم الکلام فلسفہ کا حریف بنا اور امام رازی تک آتے آتے اشعری اسکول کا ڈنکا چار دانگ عالم میں بجنے لگا۔ دراصل اشعری فکر توازن اور اعتدال سے عبارت تھا۔ مگر بعض معاملات میں فلسفیانہ تعبیر و تاویل سے کچھ الجھنیں پیدا ہوئیں۔ جن کا حل اہل حدیث اور بعض متاثرہ علماء کی طرف سے پیش کیا گیا چنانچہ احمد بن

حنبلؒ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اور امام ابن تیمیہؒ نے اس سلسلے میں ایک نئے مکتب فکر کے خدوخال سامنے لائے جس کے تحت تفویض کا اصول بنیادی اہمیت کا حامل بن گیا۔ یعنی اللہ کے اسماء و صفات اور مشابہات کے بارے میں علم کو اللہ کے حوالے کیا جائے اور اس پر بحث و مباحثہ کے بجائے اس پر ایمان لایا جائے۔ اور بدعات سے احتراز کیا جائے۔

1.7 نمونے کے امتحانی سوالات

- درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔
1. مسلم فلسفہ کے آغاز و ارتقاء پر ایک تفصیلی نوٹ لکھئے۔
 2. مسلم فلسفہ کی قرآنی بنیادیں وضاحت سے بیان کیجئے؟
- حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔
1. فلسفہ اور مسلم فلسفہ سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟
 2. عقل و فکر پر ایک نوٹ لکھیں۔
 3. تدبر اور فقہ سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟ وضاحت کیجئے۔

1.8 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

☆ An Introduction to Epistemology, Ilmul Kalam by Muslim: Prof. Hamid Naseem Rafiabadi

- ☆ حکماء اسلام (حصہ اول): عبدالسلام ندوی
- ☆ الکلام، علامہ شبلی نعمانی
- ☆ فلسفے کے بنیادی مسائل: قاضی قیصر الاسلام

اکائی 2: فلسفہ کے بنیادی مباحث

اکائی کے اجزاء

2.1	مقصد
2.2	تمہید
2.3	فلسفے کے بنیادی مباحث
2.3.1	ذات باری تعالیٰ
2.3.2	کائنات کا وجود اور ذات باری تعالیٰ
2.3.3	الکندی اور ابن سینا کے تصورات خدا
2.3.4	امام غزالی کا رد عمل
2.3.5	روح، جسم، عقل و نفوس
2.4	خلاصہ
2.5	نمونے کے امتحانی سوالات
2.6	فرہنگ الفاظ
2.7	مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

2.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ کو اسلامی فلسفے کے بنیادی مباحث کی جانکاری حاصل ہوگی۔ یونانی فلسفے کے جو اہم موضوعات تھے اگرچہ ان کو بھی مسلمان فلسفیوں نے چھیڑا ہے۔ مگر بعض دوسرے ایسے مباحث بھی ان کے ذریعے سے سامنے آئے ہیں جن پر یونانی فلاسفہ نے زیادہ کچھ نہیں لکھا ہے۔ مثلاً وجود خداوندی، وحی الہی، حشر و نشر اور علت و معلول کے بعض مسائل۔ اس لیے اس اکائی کے مطالعے کے بعد ان تمام امور کے بارے میں بعض اہم معلومات کو سامنے لایا جائے گا۔

2.2 تمہید

ذات خداوندی، اور روح انسانی پھر انسان اور کائنات کے آغاز و انجام کے بارے میں مسلم فلاسفہ نے جس طرح سے بحث کی

ہے۔ اس کو از سر نو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اس اکائی میں ہم ان مباحث کا تفصیل کے ساتھ تذکرہ کریں گے۔ جن کے مطالعے کے بعد مسلم فلسفہ کی خصوصیت اور انفرادیت سامنے آجائے گی۔ اور یہ فلسفہ یونانی فلسفہ سے کس طرح الگ ہے۔ اس کا علم بھی سامنے آجائے گا۔ اگرچہ امام غزالی اور ابن تیمیہ نے اس فلسفہ کو یونانی فلاسفہ کی خوشہ چینی قرار دیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فلسفے نے یونانی فلسفے کے موضوعات کو یا تو سرے سے بدل دیا یا اس کے اندر بعض نئے موضوعات کا اضافہ کیا۔

2.3 فلسفے کے بنیادی مباحث

اگرچہ فلسفہ اسلام میں بہت ساری موضوعات پر بات کی گئی ہے مابعد الطبیعات سے لیکر علمیات اور منطق، ریاضیات، اخلاقیات اور طبیعیات، غرض زندگی اور علم و تعلم سے کوئی بھی مسئلہ ہو، مسلمان فلسفیوں نے اس پر گفتگو کی ہے۔ اور یہ فلسفہ محیط کل نظریہ حیات کی کسی نہ کسی صورت میں ترجمانی کرتے رہے ہیں۔ مگر جن مسائل کو ہم اسلامی فلسفے کے بنیادی مباحث کا محور پاتے ہیں ان میں ذات باری تعالیٰ، روح، عقول اور نفوس و افلاک سب سے اہم ہیں۔

2.3.1 واجب الوجود یا خدا

مسلم فلسفہ میں بحث کا موضوع ہی وجود ہے۔ اور اس فلسفہ میں خدا سے متعلق بحث اثبات واجب الوجود کے عنوان سے بیان کی جاتی ہے۔ فلسفیانہ دلائل کا تقاضا ہے کہ جس موجود کے لیے عدم محال ہے اور وجود ضروری ہے، وہ موجود ہے مگر اس کے مقابلے میں وجود کا رابطہ منفي و امتناعی ہے، یعنی اس کا موجود ہونا محال ہے، بلکہ اس کا نہ ہونا واجب اور ضروری ہے تو اسے ”ممتنع الوجود“ کہتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم ایک ہی وقت میں گول بھی ہو اور چوکور بھی، محال ہے اور اگر اس معنی سے وجود کا رابطہ امکانی ہو، یعنی وہ معنی ایک ایسی ذات ہے نہ وجود سے گریز کرتی ہے اور نہ عدم سے تو اسے ممکن الوجود کہتے ہیں۔ اس کائنات کی تمام اشیاء جیسے انسان، حیوان، درخت دریا اور پانی وغیرہ جو کچھ علتوں کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں اور پھر معدوم ہو جاتی ہیں۔ ممکن الوجود کہلاتی ہیں۔

دراصل اسلامی الہیات میں نوافلاطونی نظریہ کی عقل فعال کو خدا کی تجلی قرار دیا گیا ہے۔ اور عقل انسان کے اندر عقل ہیولانی اس عقل فعال کے عمل سے متجلی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ دراصل اجمالاً اسکندر فردوسی کا ہے۔ جو فلاطینیوس (جس کو غلطی سے افلاطون سمجھا گیا تھا اور اس کی کتاب انیڈس کو غلطی سے ارسطو کی کتاب مانا گیا) اور ارسطو و افلاطون کی تعلیمات سے مل کر تیار ہوا۔ اور اس کی تشکیل میں ابن سینا اور ابن رشد نے اہم رول ادا کیا۔ اس نظریہ کے مطابق انسان کا مقصد یہ ہے کہ اسے اتصال حاصل ہو جائے جس میں اس کی عقل، عقل فعال سے متحد ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ علت اول غیر متغیر ہے۔ اس لیے یہ کامل ہوتی ہے۔ اس کا علم حاصل کرنا فلسفے کا مقصد ہے۔ کیونکہ اگر سب کی علت معلوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ہر شے قابل فہم ہوگی۔ اس علت اول کا وجود ضروری ہے۔ کیونکہ اس کا وجود باقی تمام موجودات کی توجیہ کے لیے لازمی ہے۔ اس کی نہ تو جنس اور نوع ہے اور نہ اس کا فصل ہے۔ یہ خارجی اور داخلی دونوں ہے۔ اور یک وقت ظاہر بھی اور مخفی بھی، اس کا اور اک کسی استعداد سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا علم اس کی صفات سے ہو سکتا ہے۔ اور اس کے علم کا بہترین راستہ یہ جان لینا ہے کہ اس تک دست رس نہیں ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے میں فارابی اصل فلسفے کو تصوف کے ساتھ خلط ملط کر رہا ہے۔ فارابی کے نظریے کے مطابق ہر موجود یا واجب ہے یا ممکن

اور ان دو یعنی وجوب و امکان کے علاوہ کسی تیسری شے کا وجود نہیں۔ چونکہ ہر ممکن کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کی کوئی علت ہو اور سلسلہ علل لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ایک ایسی 'ہستی' کے وجود پر اعتقاد لازمی ہے جو بغیر کسی علت کے بالذات موجود ہے اور یہ وجود تمام صفات اعلیٰ سے متصف ہے۔ یہ وجود حقیقت ازلیہ سے مزین اور غیر متغیر، مکتفی بالذات ہستی ہے وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر محض، فکر تام اور خیر و جمال کو محبوب رکھتی ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ اس 'ہستی مطلق' کے وجود پر کوئی دلیل دینا بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ وجود بالذات ہر شے کی تصدیق و برہان ہے۔ اور تمام اشیاء کی علت اولیٰ ہے۔ اس میں حقیقت و صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ منجملہ تمام موجودات کائنات میں واحد ہے۔ فرد ہے، یکتا و بے مثال ہے۔ اس کی ذات میں کوئی کثرت و تعدد نہیں یہ منفرد وجود اول جو وجود حقیقی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت 'الکل ثانی' کی تخلیق ہوتی ہے۔ یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو متحرک بناتی ہے۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوئیں۔

محمد لطیف کا خیال ہے کہ الہیات کے متعلق شیخ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کا ڈھانچہ بدل دیا اور الہیات میں قدماء متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیے جن سے ارسطو یا حکمائے یونان بالکل ناواقف تھے۔ مثلاً فلسفہ الہی کا ایک مسئلہ یہ ہے: "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" یعنی ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ صرف شیخ کی ایجاد ہے۔ چنانچہ ابن رشد تہافت الہیات میں لکھتے ہیں:

"دیکھو حکماء کی نسبت یہ کس قدر غلط خیال ہے کہ تم اس قول کو قدماء کی کتابوں میں دیکھو، ابن سینا وغیرہ کی کتابوں میں نہ دیکھو۔ جنہوں نے علم الہی میں قوم (یعنی یونانیوں) کے مذہب کو بالکل بدل دیا۔"

2.3.2 کائنات کا وجود اور ذات باری تعالیٰ

مشہور مسلم فلسفی الکندی خدا کو علت الاولیٰ، پیدا کرنے والا فاعل قرار دیتا ہے۔ جو ہر شے کو حرکت دیتا ہے۔ (رسائل الکندی ج 1 ص: 165، ص: 294) اسی طرح وہ خدا کو بدن میں نفس کی طرح جاری و ساری رہنے والا وجود قرار دیتا ہے۔ جیسے کہ انسانی جسم کا ہر عمل نفس کی حرکات و سکنات کا پابند ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مرئی دنیا کی تدبیر ایک ایسے وجود کے ذریعے ہو رہی ہے جو نا دیدہ ہے۔ اور اس کو ہم اس کائنات کی تدبیر اور کائنات کے علم سے ہی جان سکتے ہیں۔ اس طرح ہم اثر سے موثر کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ یہ دنیا کسی کے اثر سے موجود ہے۔ اس لیے اس کے لیے موثر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ کائنات کسی فاعل کا فعل ہے۔ کسی محدث کا پیدا کردہ حادثہ ہے۔ کائنات کے نظام سے بھی کائنات کے پیدا کرنے والے اور چلانے والے پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ وہ خدا کو الواحد الحق قرار دیتا ہے۔ جو بالذات موجود ہے۔ اور وہی تمام ممکنات کی علت ہے۔ کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ مگر خدا اپنے تعزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کاملہ کو اس کائنات میں بہت ساری درمیانہ دار فعلیوں کے واسطے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور علت و معلول پر اثر انداز تو ہوتی ہے۔ مگر اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی ہے۔

خدا کے بارے میں فارابی نظریہ علیت سے دلیل پکڑتا ہے اور وہ اپنی کتاب جواہر الحکمۃ میں کہتا ہے کہ ہر وہ شے جس کا عدم کے بعد وجود ہوتا ہے۔ وہ کسی علت سے عالم وجود میں آتی ہے۔ اور خود یہ علت کسی علت ماقبل کا نتیجہ ہوتی ہے اور وہ پھر اپنی ماقبل کا یہاں تک کہ ہم علت اول تک پہنچ جاتے ہیں جو ہمیشہ سے موجود ہے اور اس کی ابدیت اس لیے بھی لازمی ہے۔ کہ اس سے ماقبل کوئی علت نہیں ہوتی اور ارسطو

یہ ثابت کر چکا ہے کہ سلسلہ علل لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ علت اول ایک اور ابدی ہے۔ اور وہ خدا ہے۔

2.3.3 اکنندی اور ابن سینا کے تصورات خدا

ابن سینا نے واجب الوجود کے اوپر اچھی بحث کی ہے۔ وہ واجب الوجود کے بارے میں کہتا ہے کہ صرف خدا کی ہستی ہی واجب الوجود ہے۔ اسی وجہ سے صرف وہ ہی حقیقت عظمیٰ ہے۔ ازل سے محض خدا کا وجود لازم ہے اور اس معنی میں وہ حقیقت مطلقہ ہے۔ باقی تمام حقائق صرف اس حد تک حقیقی ہیں جس تک کہ یہ خدا سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوتا ہے اور اس عقل فعال سے اس عقل کا صدور ہوتا ہے۔ جو انسان کے نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو نمیز کرتی ہے۔ ہر انسان کو عقل ودیعت کی جاتی ہے جو ایک خاص مدت کے بعد اپنے مبداء یعنی عقل فعال کی جانب واپس لوٹ جاتی ہے۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے اس سے علیحدہ اس کی فعلیت کے امکان سے اس کی فنایت یا بقائے دوام کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ لیکن اس بقائے دوام کے معنی علیحدہ وجود کے نہیں ہیں بلکہ مبداء کے اندر جذب ہو جانے کے ہیں۔ عقل سے ہی کائنات کا خروج ہوا ہے۔ لیکن عقل انسانی کی مانند اس کا براہ راست صدور نہیں ہوتا بلکہ یہ بتدریج اصدرات کے وسیلے سے عالم وجود میں آتی ہے۔

ابن سینا کا خیال تھا کہ خدا واجب الوجود غیر مخلوق اور تمام صفات سے آراستہ ہے۔ اس کی صفات عین ذات ہیں۔ اسے اپنی ذات کا علم بھی حاصل ہے۔ چونکہ اس کی ذات لا محدود ہے اس لیے اس کا علم بھی لا محدود اور بے کران ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تخلیق سے پہلے ہر چیز اللہ کے نزدیک بصورت تصور موجود تھی بعد از تخلیق ان ہی تصورات کا عکس انسانی دماغ میں آیا، اس عکس سے افکار و نظریات مختلفہ وجود میں آئے جس کا دوسرا نام فلسفہ ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ چونکہ خدا ایک ہے اور ناقابل تقسیم ہے اس لیے اس نے صرف ایک چیز پیدا کی ہے۔ یعنی عقل اول۔ اگر وہ دو کا خالق ہوتا تو تثلیث نہ تھی اس کی نسبت دو چیزوں کی طرح ہو جاتی اور خدا ذہن تقسم ہو جاتا۔ عقل اول نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا۔ اور یہ سلسلہ دسویں عقل تک جا پہنچا جو تمام کائنات ارض سماوی کا خالق ہے۔ ابن سینا کا خیال ہے ہر موجود یا تو ممکن ہے یا واجب اور ممکن کے لیے ایک فاعل ضروری ہے اور چونکہ تمام عالم ممکن ہے اس لیے اس کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔

الہیات کے خالص مذہبی مسائل سرے سے یونانیوں کے الہیات میں موجود ہی نہ تھے۔ ابن سینا نے ان کو الہیات میں شامل کیا۔ رد منطق میں ابن تیمیہ نے بھی لکھا ہے کہ واجب الوجود کے متعلق ابن سینا کے خیالات ارسطو کی اتباع میں بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ اس کے یہاں واجب الوجود اور اسکے احکام کا ذکر نہیں ہے۔

2.3.4 امام غزالی کا رد عمل

مسلم فلاسفہ میں الفارابی اور ابن سینا کے بارے میں جو تصورات خدا کے وجود کے بارے میں بیان کئے گئے ہیں ان کے بارے میں امام غزالی نے کھل کر بات کی ہے اور ان تصورات کے ان حصوں پر تنقید کی ہے جہاں ان کے مطابق فلاسفہ نے ٹھوکر کھائی ہے۔ ان میں سے ایک عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ جزئیات اس کے دائرے میں نہیں آتے ہیں۔ مگر غزالی کے

نزدیک یہ عقیدہ شریعت کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ جیسے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے 'حق تعالیٰ سے آسمان اور زمین کے اندر کوئی بھی ذرہ اوجھل نہیں ہے' (سورہ سباء) اور یہی اسلام کا عقیدہ ہے۔

غزالی کے نزدیک دراصل ایک ہی علت ہے یعنی خدا جو ذی ارادہ ہے وہ طبیعت کی علت ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ ہم ایک جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں یعنی علت کو اور اس کے بعد ہی ایک اور جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں یعنی معلول کو، دونوں میں ایک زمانی (قبل و بعد) کی نسبت محسوس کرتے ہیں۔ لیکن علت کا اثر معلول پر کس طرح ہوتا ہے یہ ہمارے لیے معممہ ہے۔ اشیائے عالم کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ ہر تبدیلی بذات خود ناقابل فہم ہے۔ چیز موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ خدا خلق کرتا ہے یا فنا، خلق و فنا دونوں کا ایک محل نہیں ہے۔ کوئی شے معین ہیں دوسری شے معین یعنی ایک موجود کا انقلاب دوسرے موجود میں عقل میں نہیں آ سکتا۔ فعل کا حدوث جس ارادے سے ہوتا ہے وہ پوری قوت والا ارادہ ہے۔ اور ہم میں ایک شعور پیدا ہوتا ہے جس کے بعد قوت صرف کی جاتی ہے یعنی قوت صرف کرنے کا شعور ہی ایک علت ہے جس کو ہم جانتے ہیں اور اس سے ہم خدا کے وجود پر استدلال کرتے ہیں۔

خدا قادر مطلق ہے اور فاعل مختار ہے۔ اس کی قدرت زبردست ہے۔ جو چاہے پیدا کرے اس کی قدرت کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے۔ ہر چیز ہر وقت پیدا کر سکتا ہے اپنی مخلوق میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ فلسفی اس کے مقابلے میں قدرت کو محدود کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا نے صرف معلول اول پیدا کیا۔ غزالی کہتے ہیں مکان اور زمان کے اعتبار سے خدا خود اپنے مصنوع کو محدود کرتا ہے۔ اس محدود عالم کی بقا بھی محدود ہے۔ دنیا چند روزہ ہے۔ خدا اپنی قدرت کاملہ سے نیست کو هست کرتا ہے عالم پہلے موجود نہ تھا پھر خدا نے چاہا موجود ہو گیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ محال ہے۔ فلاسفہ صرف اعراض اور صورتوں کی تبدیلی کو مانتے ہیں اس تغیر و تبدل کے باوجود ان کے نزدیک مادہ برقرار رہتا ہے۔ قوت سے فعل میں آتا ہے یا ایک ممکن سے دوسرے ممکن کا ظہور ہوتا ہے۔ غزالی ایک ایسی ہستی پر ایمان رکھتے ہیں جس کا ارادہ اور صفتوں کی طرح ازلی ہے کہ وہ علت العلل ہے۔ اور جملہ مخلوق سے بلند ہے۔ غزالی کے سامنے ابن سینا کا (Primary Matter) ہیولا اور صورت (Form) غائب ہو جاتے ہیں۔

واجب الوجود کے مسئلے پر ابن رشد اپنے پیشروں اور بالخصوص ابن سینا سے ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدیث ازلی وجود قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم یا ہیئت متحدہ ہے جو لازمی اور وجود واجب ہے۔ نیز وہ عالم کے ساتھ ساتھ ایک ایسے وجود کو بھی فرض کرتا ہے جو اس عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں نظم متحرک پیدا کرتا رہتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں اور عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں۔ البتہ ان سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں یعنی اجسام منفردہ وہ مخلوق ہیں۔ شے کا 'لا شے' سے پیدا ہونا محال ہے یعنی یہی وجہ ہے کہ شے کے وجود میں آنے سے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اس پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے۔ ابن رشد متکلمین کے برعکس خدا کو اگرچہ علت العلل مانتا ہے مگر اس معنی میں نہیں جس معانی میں متکلمین اس کو بالارادہ باختیار مانتے ہیں۔ کیونکہ کائنات خدا سے فیضان وجود کے طور پر صادر ہوتی ہے۔ چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اس لیے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے۔ بقول ابن رشد خدا کو صرف کلیات کا علم ہے اور وہ جزئیات کے علم سے قطعی بے بہرہ ہے (نعوذ باللہ) جزئیات کا علم چونکہ حادث ہیں۔ لہذا جزئیات کے علم سے خود اس کا بھی حادث ہونا قرار پائے گا۔ ابن رشد کہتا ہے کہ محالات پر خدا کو قدرت حاصل نہیں ہے۔ اس سے صرف خیر کا صدور ہو سکتا ہے۔

ان اہم فلاسفہ کے تصورات خدا اور واجب الوجود پر بات کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں ابن تیمیہ کے بعض خیالات کو پیش کیا جائے۔ ابن تیمیہ نے الفارابی، ابن سینا، غزالی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان کے مطابق ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود کے عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر ابن تیمیہ کے نزدیک یہ طریقے یقیناً ہم نہیں پہنچا سکتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایقان بخش ہے۔

ابن تیمیہ اپنے خیالات کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ یونانیوں نے اپنی ذہانت اور چالاکی کے زور سے اپنی الہیات یعنی اپنی بت پرستی کو کب پرستی کو بھی ایک مرتب و مدلل فلسفہ بنا کر چھوڑ دیا تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے سے خدائے مطلق و مختار کا کوئی تصور نہیں تھا۔ کائنات کے نظم و تدبیر میں دوسروں کا بھی دخل رکھا اور ہر ایک قوت کا الگ خدا بنایا۔ انھوں نے عقول عشرۃ، نفوس اور افلاک کی اصطلاحات میں ان کو کھپانے کی کوشش کی۔ ان کا ایک اصول یہ تھا کہ ”الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد“ ایک سے ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ اس اصول کے تحت خدا ایک علت العلل یعنی تمام اسباب کا ایک سبب ظہر اور اس نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول پیدا کیا۔ اس طرح دس عقول اور نو افلاک بنائے گئے۔ اور ان کے وجود اور صحت پر دلیلیں قائم کی گئیں جب ان یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہوا تو یہ اصطلاحات بھی اسلامی فلسفہ کا جز بن گئیں۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یونانی الہیات کو کھینچ تان کر قرآن و حدیث کے ارشادات پر منطبق کرنا شروع کیا۔ قرآن مجید میں کئی جگہ سات آسمانوں کا ذکر ہے۔ انھوں نے عرض و کرسی کو ملا کر نو کی تعداد پوری کر لی۔ اسی طرح عقل اول کی پیدائش پر اس موضوع حدیث سے استدلال کرنا شروع کیا: اول ما خلق اللہ العقل۔ ”پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے“۔ امام ابن تیمیہ نے بتایا کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ قرآن میں ہر جگہ ملائکہ کا ذکر ہے۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یہ تعبیر کی کہ یہ فرشتے درحقیقت وہی ہیں جن کو یونانیوں نے نفوس سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ ان دونوں اصطلاحوں کے معانی و مقاصد میں زمین و آسمان کا فرق موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1. خدا کے بارے میں مسلم فلاسفہ نے کس قسم کی بحثیں کی ہیں؟
2. الگندی، فارابی اور ابن سینا خدا اور کائنات کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟
3. امام غزالی، ابن رشد اور ابن تیمیہ کا خدا کے بارے میں کیا تصور تھا؟

2.3.5 روح، جسم، عقول و نفوس

قدیم یونانی تحریروں میں لفظ Psche (نفس) حیات، روح اور شعور کے معنی میں بہت مقبول تھا۔ ہر کلیتس نے روح کے لفظ کو ”آتش کبر“ کے معنی میں، جو کائنات کی جاودان اور عقلی آتشیں روح کے مماثل ہے، استعمال کیا ہے۔ افلاطون وہ پہلا شخص تھا جس نے روح کے تصور کو روحیت جوہر کی حیثیت سے روشناس کرایا۔ اور انسانی روح کو کائنات کی روح کی ہی ایک قسم تصور کیا۔ اس کا فطری مسکن عالم مثال ہے۔ جہاں اس نے پہلی بار تصورات کے تصور مسعود کے ہاتھوں بغیر جسم کے وجود پایا۔ ارسطو کے نزدیک روح جسم ہی کی تنظیم و ترتیب کا نام

ہے۔ یہ جسم ہی کی تکمیل غایت اور ایک صورت ہے۔ بلکہ یہ جسم کے قلب میں ایک روحانی جوہر، یا اصول ہے۔ جسم و روح کسی ایک ہی چیز کے دو رخ ہیں۔ روح جسم نہیں ہے۔ مگر یہ جسم سے متعلق ہے۔ یہ ایک قوت ہے زندہ جسم جس کا حامل ہوتا ہے مگر مردہ جسم میں اس کا فقدان ہوتا ہے۔ جسم میں ایک جاودان (Living Principle) اصول کی حیثیت میں روح کو قوت زاء، حساس، اشتہاء افزاء اور حرکی و عقلی وظائف ادا کرنے ہوتے ہیں۔ روح کا عقلی پہلو ربانی، روحیت اور لافانی عنصر ہے۔ جو خدا سے اس کا تعلق قائم کرتا ہے۔ وہ خدا جو تمام کائنات کی علت آخر (Final cause) ہے۔

نفس یا ذہن کے روحیت جوہر کا تصور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کا مقبول عام نظریہ تھا۔ فلاطونیس اور نو افلاطین نفس کے روحیت ہونے کا بڑا طرفدار تھا۔

جب ہم اسلامی دور پر نظر ڈالتے ہیں تو اور لوگوں کے ساتھ ساتھ اخوان الصفاء نے مابعد الطبیعیات، نفسیات اور الہیات میں نو افلاطونی نظریات جو اسکندر فردوسی کے یہاں پائے جاتے تھے اور جس کی پختہ آبیاری فلاطینوس مصری نے کی تھی، وہ روح کی بحث کو خدا کے بارے میں مباحث کے ضمن میں سامنے لاتے ہیں۔ وہ خدا کو ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ جو کہ ایک مکمل روحانی تصویر ہے۔ جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے۔ تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے۔ اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح عام تمام مادے میں جاری و ساری ہوتی ہے اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تصویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے۔ یہ روح عام تمام اشیاء میں جاری ہونے کے باوجود بھی ایک اور واحد ہے۔ ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے۔ جو اس کی قوت و توانائی کی علت بنتا ہے۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد و اتصال عارضی نوعیت کا ہے۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لیے قریب آ جاتی ہے۔ اور اس طرح یہ روح موجود یا عقل کے قریب آ جاتی ہے۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تاکہ یہ روح اصلی (خدا) میں جذب ہو کر اللہ سے قریب تر ہو سکے۔ عقل اللہ کا فیضان خاص ہے۔ علم و ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد روح بعد از موت عقل بن جاتی ہے۔ پھر یہ عقل اول (خدا) میں جذب ہو جاتی ہے۔ اور یہی منتہائے زندگی ہے۔

الکندی کے نزدیک انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے۔ جو ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے۔ جو براہ راست خدا کی جانب سے آتی ہے۔ اور اس لیے لافانی ہے۔ کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں۔ کندی کہتا ہے کہ عقل ہی سرچشمہ علم ہے۔ اور منبع ہدایت بھی۔ اس لیے عقل اور الہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے۔ اور یہ دنیائے عقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے۔ اور اسی بنا پر ہمہ وقت اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو ”عقل مستفاد“ کا نام دیتا ہے۔ جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے۔

کندی اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے صرف ایک ہی چیز پیدا کی ہے۔ یعنی عقل اول اور یہ کائنات عقل دہم کی تخلیق ہے۔ چونکہ روح، عقل اور نفس میں ایک اہم تعلق ہے۔ کندی بھی اسی بات کی طرف بار بار اشارہ کرتا ہے۔ مثلاً وہ کائنات کو خدا کا پیدا کردہ ماننا ہے۔ مگر

ساتھ ہی کہتا ہے کائنات کی پیدائش کے فعل میں اور خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علت ہے۔ لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔ اعلیٰ حقیقت اور فعالی کی قوت عقل میں ہوتی ہے۔ مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے۔ جو عقل چاہتی ہے۔ ربانی عقل اور مادی جسم کے درمیان عقل کل کا درجہ ہے۔ اسی نے کرات سماوی کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔ عقل انسانی (نفس) بھی جو اس عقل کا صدور ہے۔ اپنے مادی پہلو کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں عقل انسانی جسم کی پابند ہے۔ لیکن اپنے عقلی پہلو کے لحاظ سے وہ جسم سے آزاد ہے۔ اس پر ستاروں کا اثر بھی جو عالم طبعی تک محدود ہے، نہیں پڑتا ہے۔ آگے چل کر کندی کہتا ہے۔ ”ہمارا نفس ایک بسیط لافانی جو ہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اتر رہا ہے۔ لیکن ابھی تک اسے پہلی حالت یاد ہے۔۔۔۔۔“

اس عالم کون و فساد میں کسی چیز کو دوام نہیں ہے۔ یہاں ہر لمحہ انسان کی محبوب چیزیں چھین لی جاتی ہیں۔ بقا صرف عقل کی دنیا کو ہے۔ اس لیے کندی کے نزدیک اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشات پوری ہوں اور ہم محبوب چیزوں سے محروم نہ ہوں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوف خدا، علوم اور اعمال حسہ کی بھی طرف توجہ کریں لیکن اگر ہم صرف مادی اشیاء کی طرف توجہ دیں گے تو گویا ہمیں اس چیز کی تلاش ہے جو وجود ہی نہیں رکھتی۔

الکندی کے ہاں پہلی بار روح یا عقل کے مسئلے نے وہ شکل اختیار کی جس میں وہ تھوڑے سے تغیر کے ساتھ تمام متاخر مسلم فلسفیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ نفس مدرکہ کے بحث میں مسلمانوں کے ہاتھ تربیت نفس کی داخلی ضرورت کا اظہار ہونے لگا۔

کندی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے۔ اولادہ عقل جو دائمی حقیقت رکھتی ہے اور کائنات میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے۔ یعنی خدا یا عقل اول۔ دوسرے عقل بحیثیت نفس انسانی کے معقول عنصر یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقت جبلت یا ملک کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے۔ جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعے سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عمل کندی کے نزدیک انسان کا فعل ہے۔ مگر قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اولے کی بدولت ممکن کے موجود ہونے کو وہ اس عقل کا کام سمجھتا ہے۔ جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملی ہے۔ اس لیے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔

روح کے بارے میں ابن سینا نے بھی بحث کی ہے۔ جب ابن سینا روح کے بارے میں بحث کرتا ہے تو وہ مجموعہ قوی کی حیثیت سے اس پر بحث کرتا ہے۔ جو جسم پر عمل کرتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت جو حیوانی یا نباتی اجسام میں ہوتی ہے یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادہ ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا ان عناصر کے اختلاط کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جن سے جسم بنتا ہے۔ روح کی سادہ ترین حالت نباتات کی ہے۔ جن کی فعلیت تغذیہ، تولید اور نشوونما کے ذریعے سے افزائش تک محدود ہوتی ہے۔ روح حیوانی میں قوائے نباتی بھی ہوتے ہیں لیکن ان پر دوسری قوتوں کا اضافہ ہوتا ہے۔ اور روح انسانی میں نباتی حیوانی قوائے کے علاوہ اور قوی بھی ہوتے ہیں اور روح انسانی میں جن قوی کا اضافہ ہوتا ہے۔ ان سے یہ ایسی بن جاتی ہے۔ کہ اس کو نفس ناطقہ کہہ سکتے ہیں۔ روح میں جو قوتیں ہوتی ہیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ قوائے ادراکی اور قوائے عملی۔ قوائے ادراکی کچھ تو خارجی ہوتے ہیں اور کچھ داخلی۔ ان میں سے خارجی قوا جسم میں ہوتے ہیں جس کے اندر روح رہتی ہے۔

اور یہ آٹھ حواس ہیں بصر، سماعت، ذائقہ، ادراک، حرارت، و برودت، ادراک خشکی و تری، ادراک مزاحمت جو سختی اور نرمی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور کھردرے پن اور چکنے پن کا ادراک ان حواس کے ذریعے سے خارجی شے کی صورت میں نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے۔ ادراک کی چار داخلی قوتیں ہیں۔ (۱) مصورہ جس کے ذریعے سے روح کو شے کا حواس کی مدد کے بغیر ادراک ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمثیل کے ذریعے سے۔ (۲) مفکرہ: جس کے ذریعے سے روح کو چند ایسے اوصاف کا ادراک ہوتا ہے جو باہم مربوط ہوتے ہیں اور یہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو باقی اوصاف سے الگ کر لیتی ہے، یا ان اوصاف کو باہم متحد کر لیتی ہے۔ جو دیکھنے پر مربوط نہیں معلوم ہوتے یہ قوت تجربہ ہے، جو عام تصورات کے قائم کرنے میں استعمال ہوتی ہے۔ (۳) وہم: جس کے ذریعے سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ (۴) حافظہ یا ذاکرہ وہ قوت ہے جو قائم شدہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔ انسانات اور حیوانات حاسہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ عقل کو اپنی استعدادوں کا شعور خواص خارجی کے ذریعے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی قوت استدلالی کے استعمال سے براہ راست ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود ہے۔ اگرچہ عارضی طور پر اس کا جسم سے تعلق ہوتا ہے اور ادراک حسی کے لیے یہ جسم کے تابع ہوتی ہے۔ ادراک حسی کے بغیر براہ راست علم کے امکان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دراصل جسم کے تابع نہیں ہے۔ اور جسم کے بغیر اس کے وجود کا امکان ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے۔ اور اس کی بقاء کا ثبوت ہے۔ یہ زندہ مخلوق اس امر کا ادراک کرتی ہے کہ اس کے صرف ایک روح ہوتی ہے۔ اور ابن سینا کہتا ہے کہ یہ روح جسم سے پہلے موجود تھی، بلکہ یہ اس وقت پیدا ہوئی یا عقل فعال سے اس کا اس وقت صدور ہوا۔ جب جسم پیدا ہوا۔

مادیں کا خیال ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ عناصر کی خاص طور پر ترکیب پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہو جاتا ہے جو ادراک اور تصور کا سبب ہوتا ہے۔ اور اسی کا نام روح ہے۔ غزالیؒ نے احیاء العلوم میں روح کی حقیقت کے متعلق یہ عذر کیا ہے کہ یہ ان اسرار میں ہے جن کا ظاہر کرنا جائز نہیں۔ مضمون بہ علی غیر اھلہ میں روح کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے کہ ”روح جو ہر ہے، لیکن جسم نہیں۔ روح کا بدن سے تعلق ہے لیکن اس طرح کہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے نہ محل۔“

غزالیؒ کے نزدیک روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے لیکن ادراک چونکہ عرض ہے وہ ایسے جو ہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیۃً پاک ہو۔ غزالیؒ نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ مضمون بہ علی غیر اھلہ میں صرف اس قدر لکھتے ہیں کہ:

”ولیس البدن من قوام ذاتک فانھدام البدن لا یعدیک کما ان للاجساد طباً کذلک للروح والانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اطباء النفوس۔“

امام غزالیؒ نے قیامت کے روز اجسام کے نہ اٹھائے جانے اور ارواح کے حشر کی بات کی تردید کی۔ جو فلاسفہ نے پیش کی ہے۔ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ فلاسفہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ قیامت کے روز اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے۔ عقوبت و ثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجردہ ہی دوچار ہوں گی۔ اس میں تو اتنی بات صحیح ہے کہ رو حیں فنا نہیں ہوں گی لیکن یہ عقیدہ خلاف شریعت ضرور ہے کہ ان روحوں کے لیے کوئی قالب و جسم نہیں ہوگا۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا ہیوٹی سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے

کثرت نفوس کے نظریہ کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملے میں وہ ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اس کی تکمیل کرتا ہے۔

نفسیات تجربی کے مسائل میں اس کی کوششیں یہی ہیں کہ جالینوس وغیرہ کے بجائے ارسطو کی تقلید کرے لیکن 'نفس' عقل کل کے مفہوم کے بارے میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ اسے خود اس کا احساس نہیں تھا، عقل مادی کے جو معنی نوافلاطونی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا ہے نہ ادراک کی نیم محسوس و نیم معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے۔ بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی بھی مثل عقل محض یا عقل فعال کے ایک ابدی لاثانی عقل ہے۔ جس کی ہستی انسانی ہستی کے مافوق ہے۔ ابن رشد نے عالم نفوس یا عقل میں مادے کا مستقل وجود مانا ہے۔

زیادہ تر ابن رشد ارسطو کی نفسیات کو اسی طرح بیان کرتا ہے جس طرح سے فارابی اور ابن سینا نے اس کی ترجمانی کی ہے مگر اس میں اہم تر مہمات بھی ہیں۔ انسان میں ایک تو عقل حیوانی ہے اور ایک فعلی ہے عقل فعلی عقل فعال کے عمل سے متبج ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے عقل مکتب بن جاتی ہے۔ انفرادی عقل بہت ساری ہیں۔ لیکن عقل فعال صرف ایک ہے۔ اگرچہ یہ ہر ایک میں موجود ہے جس طرح سورج ایک ہے۔ لیکن جتنے اجسام کو یہ منور کرتا ہے گویا اتنے سورج عمل کرتے ہیں۔

اگرچہ فلسفے کے بہت سارے اور بھی مباحث ہیں مگر ذات باری تعالیٰ، عقل، نفوس اور ارواح کی بحثیں اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے ابو نصر فارابی، شیخ بوعلی سینا، یہاں تک کہ امام غزالیؒ وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود، عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن تیمیہؒ نے بتایا ہے کہ ان طریقہ ہائے استدلال سے یقین بہم نہیں ہوتا ہے اس کے مقابلے میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایقان بخش ہے۔ ابن تیمیہؒ نے جابجا امام غزالیؒ اور امام رازیؒ کی بیجا تاویلوں پر بھی جرح کی ہے۔ جو انھوں نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کی تفسیر میں اختیار کی ہیں۔

ابن تیمیہؒ کے مطابق یونانیوں نے محض اپنی ذہانت اور چالاکی کے زور سے اپنی الہیات یعنی اپنی بت پرستی و کواکب پرستی کو بھی ایک مرتب و مدلل فلسفہ بنا کر چھوڑ دیا تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے سے خدائے مطلق و مختار کا کوئی تصور نہیں تھا۔ کائنات کے نظم و تدبیر میں دوسرے بھی دخل رکھتے تھے۔ اور ہر ایک قوت کا ایک الگ خدا مقرر تھا۔ انھوں نے عقل عشرہ نفوس اور افلاک کی اصطلاحات میں ان کو کھپانے کی کوشش کی۔ ان کا ایک اصول یہ تھا کہ الواحد لا یرد عنہ الا الواحد ایک سے ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ اس اصول کے تحت خدا ایک علت العلل یعنی تمام اسباب کا ایک سبب ٹھہرا اور اس نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول کو پیدا کیا۔ اس طرح دس عقل اور نو افلاک بنائے گئے۔ اور ان کے وجود اور صحت پر دلیلیں قائم کی گئیں۔ جب ان یونانیوں کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں تو یہ اصطلاحیں بھی اسلامی فلسفہ کا جزء بن گئیں۔ بعض مسلمانوں نے فلاسفہ یونانی کی الہیات کو کھینچ جان کر قرآن و حدیث کے ارشادات پر منطبق کرنا شروع کیا۔ قرآن مجید میں کئی جگہ سات آسمانوں کا ذکر ہے، انھوں نے عرض و کرسی کو ملا کر نو کی تعداد پوری کر لی۔ اسی طرح عقل اول کی پیدائش پر اس موضوع حدیث سے استدلال کرنا شروع کیا۔ اول ما خلق اللہ العقل، پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے۔ اور بقول ابن تیمیہؒ اس قسم کی

حدیثیں تیسری صدی ہجری میں گھڑی گئیں۔ قرآن مجید میں ہر جگہ ملائکہ یعنی فرشتوں کا ذکر ہے۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یہ تعبیر کی یہ فرشتے درحقیقت وہی ہیں جن کو یونانیوں نے نفوس سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ ان دونوں اصطلاحوں کے معانی، ومقاصد میں زمین و آسمان کا فرق موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1. مسلم فلاسفہ کے یہاں روح کی تشریح کیسے کی گئی ہے؟
2. عقل اور نفس سے کیا مراد ہے؟
3. دس عقول اور ان کی معنویت فلسفے کی روشنی میں کیا ہے؟

2.4 خلاصہ

مسلم فلسفہ کے مباحث دراصل علم الکلام کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ آنے لگے۔ اگر دیکھا جائے تو مسئلہ جبر و قدر ہو، یا توحید و عدل، وعدو و عید ہو یا رویت الہی، یہ سب مسائل کسی نہ کسی طرح اسلام کے تصور الہ سے براہ راست وابستہ و پیوستہ ہیں۔ اسلام کا تصور توحید وہ بنیادی محرک ہے جس نے ایک فلسفے کو وجود بخشا اور وہ فلسفہ شروع میں کلامی مباحث سے تقویت پاتا رہا مگر بالآخر کائنات کی تخلیق و پیدائش، روح اور عقل کے دائرہ کار اور نفوس و افلاک کی کارکردگی کے بارے میں مابعد الطبیعیاتی امور کی طرف متوجہ ہوا۔ اس لیے فلسفیانہ مباحث کی تاریخ اسلام میں علم الکلام کے ساتھ شروع ہوئی۔ مگر بعد میں اس نے باقاعدہ ایک فلسفیانہ مکتب فکر کی شکل اختیار کی۔

تھمبوں نے پہلی بار نظریہ جبر کا آغاز کیا اور خلق قرآن کی بات کی اور خدا کے صفات کی تعطیل کی بات کی۔ اور بقول احمد ابن حنبل جنہم اور اس کی جماعت نے قرآن اور حدیث کی ان تعلیمات کی طرف توجہ کی جو متشابہات کی نوعیت کی تھیں۔ اور ان ہی لوگوں سے معتزلہ نے اپنے اکثر خیالات و افکار حاصل کئے۔ اور اگرچہ اسماء اللہ صفات خداوندی کا اقرار کیا مگر اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار کیا ان کا یہ نظریہ تعطیل قرآن کی تعلیمات کے مقابلے میں یہود و مشرکین کے علاوہ فلاسفہ کے عقائد سے زیادہ میل کھاتا ہے۔ اگر ہم اسلامی تناظر میں فلسفہ کے آغاز اور ارتقاء پر نظر دوڑائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کم از کم چھ دور گزرے ہیں۔

پہلا دور آغاز وحی سے شروع ہوتا ہے جب علم، فکر، عقل، تفقہ، تدبیر حکمت پر بہت زور دیا گیا۔ اور قرآن کی 700 سے زیادہ آیات میں کائنات پر غور و فکر پر ابھارا گیا۔ اس سے ایک علمی ماحول پیدا ہوا۔ جو سائنس اور علمیات کے لیے موزون تھا۔ اس ماحول کے زیر اثر صحابہ اور تابعین اور بعد میں آنے والے لوگوں نے بہت سارے مسائل پر حکیمانہ انداز سے بات کی، یہیں سے جبر و قدر وغیرہ جیسے مسائل پر گفتگو شروع ہوئی۔

دوسرا دور یونانی کتابوں کے ذریعے ترجمے اور اس کے جلو میں فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے آغاز سے ہوا۔ یہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا وجود سامنے آیا۔ تیسرا دور یونانی کتابوں پر شرحیں لکھنے کا تھا۔ چوتھا دور یونانی علوم پر علمی اور فکری انداز سے تنقید سے متعلق رہا ہے۔

پانچویں دور یونانی علوم کی تردید پر مشتمل تھا۔ چھٹا دور علوم کو یونانی نقطہ نظر کے بجائے قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسلامیانے پر مشتمل تھا۔ ہماری اس تخصیص کے مقابلے میں ڈاکٹر برٹن نے اسلامی فکر و فلسفے کے آغاز اور ارتقاء کے چار دور متعین کئے ہیں۔

1۔ 800ء سے 900ء تک ہارون اور ماموں کا دور ہے جس میں ارسطو، افلاطون اور سکندر افروسی جاسطیوں کی کتابوں کا ترجمہ ہوا اور اس دور میں فلسفہ اسلام زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتا ہے کہ خدا کا کوئی ارادہ و اختیار نہیں ہے۔ بلکہ اس سے تمام افعال اسی طرح صادر ہوتے ہیں جس طرح آفتاب سے روشنی۔

دور دوم 900ء سے 1050ء تک کا ہے اس دور میں متکلمین نے فلسفہ یونان پر نکتہ چینی شروع کی اور اس خیال کو رد کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں۔

تیسرا دور 1050ء سے 1800ء تک کا ہے جس میں ارموی ابہری، کاتبی، تفتازانی، عضد الدین ابہی، اور دوانی پیدا ہوئے۔ اور چوتھا دور یعنی موجودہ دور دراصل یورپ کے فلسفے کا دور ہے جس کی تقلید مصر وغیرہ میں جاری ہے۔

2.5 نمونے کے امتحانی سوالات

درجہ ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔

1. مسلم فلسفہ کے مباحث کن کن موضوعات کے گرد گھومتے رہے؟ مفصل نوٹ لکھیں۔
2. ذات باری سے متعلق مسلم فلاسفہ کے خیالات کس قسم کے تھے؟ وضاحت کیجیے، حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔
1. الکلندی اور ابن سینا نے خدا کی ذات کے بارے میں کیا کہا ہے؟ اس پر روشنی ڈالیے،
2. امام غزالی کا رد عمل فلسفیوں کے تصورات خدا پر کیا تھا؟ بحث کیجیے،
3. روح اور عقل کے بارے میں مسلم فلاسفہ کی آراء کی تھیں؟ تفصیل سے بیان کیجیے،
4. کائنات کی تخلیق اور افلاک کے بارے میں مسلم فلسفیوں نے کیا کہا ہے؟ تفصیل سے بیان کیجیے،

2.6 فرہنگ الفاظ

- | | | |
|---|--------------|---|
| 1 | محیط کل: | ہر پہلو کا احاطہ کرنے والے |
| 2 | حشر و نشر: | مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا اور پھر خدا کے دربار میں پہنچ جانا |
| 3 | اتصال: | مل جانا |
| 4 | حقیقت ازلیہ: | ہمیشہ رہنے والی ذات |

5	مرئی:	جس کو دیکھا جاسکے
6	تجزلات:	نازل ہونے والی حقیقتیں
7	تعینات:	مختلف شکلوں میں ظہور کرنے والی حقیقتیں
8	مصنوع:	پیدا کی گئی چیز
9	ایقان:	یقین
10	حقیقی:	زندگی سے متعلق
11	استعداد:	قوت
12	اسرار:	راز
13	عقوبت:	بدلہ
14	ایقان بخش:	یقین پیدا کرنے والی
15	فروغ:	ترقی
16	مشابہات:	قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے ایک سے زیادہ معانی ہو سکتے ہیں اور جن پر ایمان لانا چاہیے اور بحث نہیں کرنا چاہیے

2.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. حکماء اسلام: مولانا عبد السلام ندوی، حصہ اول
2. An Introduction to Epistemology, Ilmul Kalam and Muslim Philosophy: Prof. Hamid Naseem Rafiabadi
3. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل

اکائی 3: مشہور مسلم فلاسفہ

اکائی کے اجزاء

- | | |
|------|-------------------------------|
| 3.1 | مقصد |
| 3.2 | تمہید |
| 3.3 | مسلم فلسفہ کا ایک مختصر تعارف |
| 3.4 | کندی |
| 3.5 | فارابی |
| 3.6 | ابن سینا |
| 3.7 | ابوبکر رازی |
| 3.8 | اخوان الصفا |
| 3.9 | امام غزالی |
| 3.10 | ابن رشد |
| 3.11 | خلاصہ |
| 3.12 | نمونے کے امتحانی سوالات |
| 3.13 | مطالعہ کے لیے معاون کتابیں |

3.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ کو مسلم فلسفے سے متعلق اہم شخصیات کے بارے میں معلومات حاصل ہو جائیں گی، اور مختلف فلسفیوں کے فلسفیانہ کارناموں کی جانکاری مل جائے گی۔

3.2 تمہید

اس اکائی میں ان چندہ مسلم فلاسفہ کا تعارف سامنے لایا جائے گا جنہوں نے مسلم فلسفے کے ارتقاء میں نمایاں رول ادا کیا ہے۔ مسلم فلسفہ کے مختلف رنگ و روپ اور شکل و صورت کو نمایاں کرنے والے فلاسفہ کے کارناموں کی اہمیت کو تقابلی انداز میں سمجھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک پر الگ بات کرنے کی ضرورت ہے۔

3.3 مسلم فلسفہ کا ایک مختصر تعارف

مسلم فلسفہ کو بعض لوگ اسلامی فلسفہ کہتے ہیں۔ بعض لوگ عرب فلسفہ اور اکثر لوگ مسلم فلسفہ۔ مثلاً حسین نصر نے اسلامی فلسفے کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ اسی طرح ث۔ ج۔ دو بوئر وغیرہ بھی اس کو اسلامی فلسفہ ہی کہنے پر مصر ہیں۔ جبکہ ایم۔ ایم۔ شریف اور ابراہیم مدکور وغیرہ اس کو مسلم فلسفہ کہنے پر اصرار کرتے ہیں۔ غرض جو فلسفہ کا آغاز، ارتقاء اور اس کے مباحث کا ظہور تاریخ فکر انسانی میں ہوا، وہ ایک خاص نچ پر جاری و ساری رہا۔ اس لیے اس میں اسلامی تعلیمات کے اثرات کو صاف طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر چونکہ علم الکلام جس کا آغاز و ارتقاء اسلامی تعلیمات کے تناظر میں ہوا ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو مسلم فلسفہ کا پورا ارتقاء یونانی فلسفے کے زیر اثر ہوا ہے۔ اس لیے اس کے اوپر یونانی فکر و فلسفے کا نمایاں اثر جگہ جگہ نظر آتا ہے۔ نہ صرف افلاطون اور ارسطو کا بلکہ فلاطیس اور نو افلاطون کے نظریات و خیالات کا نمایاں اثر صاف دکھتا ہے۔ چاہے ذات باری کا مسئلہ ہو، یا روح، عقول اور نفوس کے مباحث۔ چونکہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہوا۔ اس لیے عربی زبان اور تہذیب و ثقافت کے اثرات بھی اس فلسفے کی نوک و پلک کو سنوارنے میں بڑے مدد و معاون ثابت ہوئے۔ اس طرح چاہے اس کو ہم اسلامی کہیں، عرب یا مسلم، یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ ایک خاص قسم کے خیالات افکار اور نظریات کا حامل فلسفہ پہلی بار ان تمام عناصر کی آمیزش سے تیار ہو کر سامنے آیا۔

اس فلسفے کے ارتقاء کے کئی ادوار گزرے ہیں۔ مثلاً قرآن وحدیث کی روشنی میں فکر، تفقہ، تدبر، تعقل، حکمت اور علم کے مباحث سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کے بعد جبر، قدریہ، مرجہ، اور خوارج کے متکلمانہ مسائل سے اس فکر کا سابقہ پیش آتا ہے۔ اس کے بعد تیسرے مرحلے میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہو جاتا ہے تو نئے مباحث سامنے آتے ہیں۔ مثلاً واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود، عقول، نفوس اور روح کے مسائل وغیرہ۔ پھر فلسفے کی ترجمہ شدہ کتابوں پر تشریح اور توضیح کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ جہاں بہت سارے مسلم فلاسفہ اور حکماء کی کاوشیں بڑی کارآمد نظر آتی ہیں۔ اور یونانی فلسفے کی کاپی پلٹ ہو جاتی ہے۔ اور بعض ایسے مسائل کا اضافہ یونانی فلسفے کے موضوعات میں ہو جاتا ہے۔ جو اس سے پہلے موجود نہ تھے۔ عقول کی تعداد سات سے نو تک بڑھانا، سلسلہ اسباب کو خدا کے علت العلل والے تصور پر ختم کرنا۔ اسی طرح معجزہ، اور علت و معلول کے مباحث میں ایک نئی جہت پیدا کرنا۔ اس طرح کے بہت سارے امور سامنے آتے ہیں۔ اس کے بعد یونانی فلسفے پر تنقید کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جو دراصل امام غزالی کے ہاتھوں انجام پاتا ہے اور پھر یہی عمل امام ابن تیمیہ کے ہاتھوں تکمیل تک پہنچتا ہے۔ جس کو میں فلسفے کو اسلامیانے کا عمل کہتا ہوں۔

الکندی دراصل ایک لحاظ سے معتزلہ اور اشاعرہ کے بعد وہ پہلا مسلم فلسفی ہے جس نے فلسفے کو باقاعدہ اسلامی دنیا میں منظم انداز سے متعارف کرایا اور فلسفے کے موضوع پر بہت اہم تصنیفات لکھیں۔ وہ پہلا عرب فلسفی بھی تھا جس نے فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق دینے کی کوشش بھی کی۔ اور فلسفے اور مذہب دونوں کو ”الواحد الحق“ کی تلاش کا ذریعہ قرار دیا۔ اس طرح سے مسلم فلاسفہ کے لیے ایک راہ ہموار کی گئی۔ اور اس سے آگے بڑی تیز رفتاری کے ساتھ فلسفے کا سفر شروع ہوا۔ جس کی برق رفتاری کو اگر امام غزالی اور ابن تیمیہ اپنی تنقید سے متاثر نہ کرتے تو یہ سفر مشرق میں بدستور جاری و ساری رہتا۔ مگر مغرب میں ابن رشد کے ظہور سے اس فلسفے کا سلسلہ جاری و ساری رہا اور پھر اخوان الصفاء اور دوسرے ذرائع سے اس فلسفے نے صوفیاء اور باطنی سلسلوں میں اپنا ایک مستقل مقام حاصل کیا۔

کندی کی پیدائش: ابو یعقوب ابن اسحاق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے بہت سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لیے حکیم عرب یا فیلسوف عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا نسب قدیم شاہان کندہ سے ملاتا تھا۔ الکندی کا باپ ابو اسحاق بن الصباح خلیفہ مہدی اور ہارون رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر تھا۔ بعض لوگوں نے الکندی کا سال وفات 258ھ اور بعض نے 260ھ لکھا ہے۔ مگر ان تواریخ پر بھی پورا اتفاق نہیں ہے اور بقول عبدالسلام ندوی مرحوم ”تاریخی تصریحات سے تو کندی کا سال ولادت اور سال وفات متعین نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اتنا صحیح طور پر معلوم ہے کہ وہ ماموں کے زمانے میں موجود تھا۔ اور متوکل کی وفات کے زمانے تک زندہ رہا۔“

تعلیم: الکندی نے تعلیم کچھ دن بھرے میں حاصل کی اور اس کے بعد بغداد کے بڑے بڑے مراکز سے حاصل کی۔ دو بونیر کے نزدیک اس تعلیم کے زیر اثر وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی قدر بہ نسبت اسلام کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا کہ جنوبی عرب کے قبائل کا مورث اعلیٰ قحطان یونانی کا بھائی تھا جس کی نسل سے اہل یونان پیدا ہوئے۔

ابن ابی اصیبعہ کے مطابق الکندی کے پردادا اشعث بن قیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی تھے۔

کندی کا تعلق کندہ کے قبیلہ سے تھا جو عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ اخبار الحکماء قفطی میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ یعقوب کندی یونانی، فارسی، ہندی اور سریانی زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ اس نے فلسفے کی بہت سی اہم کتابوں کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ وہ اپنی علمی برتری کی وجہ سے ماموں رشید کا مقرب بن گیا تھا۔ بقول ابن جلیل کندی کی کتابیں مختلف علوم مثلاً فلسفہ و منطق، سیاسیات و علم اخلاق موسیقی و فلکیات، نجوم اور ہندسہ، علم کرویات، ریاضیات وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

کندی کا فلسفہ اس کے اپنے ہم عصروں کی طرح فلسفہ فطرت اور ریاضیات پر مشتمل ہے۔ جس میں نوافلاطونی اور نو فیشا غورثی نظریات باہم یکجا نظر آتے ہیں۔ کندی نے علم طب میں مرکب ادویات کے نظریوں میں بھی ریاضی کے نکتوں سے کام لیا ہے۔

کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کا ملکہ کو اس کائنات میں متعدد مابینی فعلیوں کے واسطوں سے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور علت معلول پر اثر انداز تو ہوتی ہے۔ لیکن اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کے تمام وقوعات میں ایک اعلیٰ صورت حال کا ہمیشہ نفوذ رہتا ہے۔

کندی خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کا قائل نہ تھا کہ علم کا تہا ذریعہ عقل ہے۔ اور اس کے سواء کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس عقیدے کو وہ عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ کندی نے مذاہب عالم میں اس مشترک عقیدے کو پایا کہ دنیا ایک قدیم واحد علت سے وجود میں آئی ہے۔ اس علت کا ادراک تفصیل کے ساتھ ہمارا علم نہیں کر سکتا۔ لیکن اہل نظر اسے ربانی مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس کی ہدایت کی ہے۔ اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لیے دائمی راحت کا وعدہ اور کافروں کے لیے عذاب الیم کی وعید لے کر آئے ہیں۔

کندی کے نزدیک دنیا خدا کی تخلیق تو ہے لیکن پیدائش کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سارے واسطے

ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علت ہے۔ لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔

کندی ارسطو کی تصنیف ”الہیات“ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ کندی کہتا ہے کہ استعدادوں یا روح میں عقل کے چار مدارج ہیں جن میں سے تین مدارج تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ایک خارج سے داخل ہوتا ہے۔ اور یہ روح سے آزاد ہے۔ اول الذکر تین مدارج میں سے ایک مخفی یا بالقوۃ ہے جیسے فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا سیکھ چکا ہے مخفی ہوتا ہے۔ دوسرا فعلی ہے جیسے جب کا تب لکھنا چاہتا ہے تو وہ اس مخفی حالت علم کو عمل میں لاتا ہے۔ تیسرا درجہ عمل تحریر میں درحقیقت داخل ہوتا ہے۔ جہاں علم، جواب فعلیت کی صورت اختیار کر چکا ہے، فعل کی رہبری اور رہنمائی کرتا ہے۔ استعداد خارجی عقل فعل ہے جو خدا کی جانب سے بہ صورت تنویر آتی ہے اور جو اگرچہ جسم کی استعدادوں پر عمل کرتی ہے مگر جسم سے آزاد ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا جو اس کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے۔ اور ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے۔ جو براہ راست خدا کی جانب سے آتی ہے اور لافانی ہے۔ کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں۔

کندی کہتا ہے کہ عقل ہی سرچشمہ علم ہے اور منجہ ہدایت بھی۔ اس لیے عقل اور الہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے اور یہ دنیائے حقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے اور اسی بنا پر ہمہ وقت اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو ”عقل مستقار“ کا نام دیتا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے۔ کندی اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے صرف ایک ہی چیز پیدا کی ہے یعنی عقل اول اور یہ کائنات عقل دہم کی تخلیق ہے۔

اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ الکندی ان تمام امور پر بہت ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے مگر وہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عربی فکر کو فکر کا ایک نیا موڑ عطا کیا۔ شہرستانی نے فلاسفہ اسلام کی جو طویل فہرست دی ہے اس میں الکندی کو پہلے نمبر پر رکھا ہے۔ الکندی کو اسی لیے پہلا عرب فلسفی اور مسلمان فلسفی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، جو ارسطائیس کے نقش قدم پر چلا۔ حالانکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ الکندی اس کی کورانہ تقلید نہیں کرتا تھا۔ اکثر مسائل فلسفہ میں اس کی اپنی مستقل آراء ہیں۔ وہ ایک عظیم عبقری تھا جسے متعدد علوم جیسے منطق، فلسفہ، حساب، ہندسہ، ہیئت، موسیقی وغیرہ پر اعلیٰ پیمانے کی دست گاہ حاصل تھی۔ اس کے ساتھ وہ ایک کثیر التصانیف مصنف بھی تھا جس نے تقریباً دو سو چھوٹی بڑی کتابیں لکھی ہیں۔ بد قسمتی سے ان کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے۔

مامون کے زمانے سے چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک تمام مسلمانوں میں اس کی تصنیفات رائج تھیں اور ارسطو کی تصنیفات کے ہم پلہ خیال کی جاتی تھیں۔ اس نے ترجمہ کے سلسلے میں سب سے بڑا کام یہ کیا کہ اصل کتاب میں جو مشکلات اور پیچیدگیاں تھیں ان کو دور کر دیا۔ مامون نے اس کو خاص طور پر ارسطو کی کتابوں کے ترجمہ پر مامور کیا تھا۔ بعض لوگوں نے ان کے ابتداء میں یہودی ہونے کا جو ذکر کیا ہے وہ سراسر غلط اور لغو ہے۔ وہ مسلمان تھے اور بصرہ کے شریف النسل باشندے تھے۔ بلکہ ان کے اسلاف کا سلسلہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (اشعث بن قیس) سے بھی ملتا ہے۔ کندی کی تالیفات کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے دینی مسائل سے کم تعارض کیا ہے اور زیادہ بحث واجب الوجود کے موضوع پر کی ہے۔

معلومات کی جانچ:

1. الکندی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. الکندی سے پہلے کس طرح کا اسلامی فکر موجود تھا؟
3. الکندی کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں مختصر اپنے تاثرات لکھے۔

3.5 فارابی

ان کا پورا نام ابونصر محمد اوزلغ بن طرخان تھا (عیون الانباء حصہ اول ص: 311)۔ بعض لوگوں نے ان کا نام ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی صحا ہے۔ اور اسی طرح ان کا نام لوگوں نے ابونصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان بھی لکھا ہے۔ وہ دراصل ایرانی نسل کا تھا۔ لیکن 259ھ میں ترکستان کے ایک شہر فاراب میں پیدا ہوا۔ اس لیے اس کا شمار ترکوں میں کیا جاتا ہے۔ اور اس کے آبا و اجداد میں اوزلغ اور طرخان کے نام بھی ترکی ہیں۔ آبائی پیشہ بہگری تھا اور اس کا باپ فوج کا سپہ سالار تھا۔ اگرچہ فارابی کے سنہ ولادت صحیح طرح سے معلوم نہیں۔ لیکن عام تذکرہ نویس اس پر متفق ہیں کہ اس نے 339ھ میں وفات پائی اور ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً اسی سال کی تھی۔ اس لحاظ سے اس کا سنہ ولادت 259ھ مقرر کیا گیا ہے۔

فاراب دراصل سرزمین خراسان میں ترکوں کا ایک شہر ہے۔ اور فاراب ترکستان کی نہر سیحون پر واقع ہے۔ فارابی کی پیدائش کے تھوڑے عرصے بعد فارابی کو لیکران کے والد بغداد منتقل ہو گئے۔ وہاں انھوں نے عربی زبان و قواعد شیخ ابوبکر محمد بن سہل سے پڑھا۔ جنھیں ابن السراج کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ حکمت و فلسفہ یوحنا بن حیلان اور ابوبشر متی بن یونس سے حاصل کیا۔ اور دیگر اساتذہ و شیوخ سے مختلف علوم و معرفت کے درس لئے۔ 329ھ میں دیلمی تو زون نے بغداد پر حملہ کیا اور عباسی خلیفہ متقی باللہ کو قتل کر دیا۔ بغداد فتنہ و فساد، غارت گری اور لوٹ مار کا شکار ہو گیا۔ ہر طرف افراتفری اور ہنگامہ مچا تھا۔ فارابی سکون کی تلاش میں 330ھ میں دمشق روانہ ہوا۔ اور کچھ ہی مدت کے بعد شمالی شہر حلب چلا گیا اور وہاں کے فرمانروا سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہو گیا۔ 337ھ-338ھ میں مصر کا ایک مختصر مدت کے لیے سفر کیا پھر حلب واپس آ گیا۔ 339ھ میں سیف الدولہ نے دمشق کا سفر کیا تو فارابی کو اپنے ہمراہ لے گیا۔ دمشق میں ہی ماہ رجب 339ء بمطابق 950ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اور دمشق کے تاریخی مقبرہ ”الباب الصغیر“ میں ان کو دفن کیا گیا۔ (اجتباء ندوی، ص: 89)

جب فارابی علوم عقلیہ کی طرف متوجہ ہوا تو پورے انہماک سے اس شغل میں مصروف رہا۔ کہتے ہیں کہ فارابی کو علوم عقلیہ کی طرف اس طرح رغبت ہوئی کہ ایک شخص نے اس کے پاس ارسطو کی بہت سی کتابیں امانت کے طور پر رکھ دیں۔ فارابی نے ان کو دیکھا تو وہ اس کو بہت پسند آئیں اور اس نے پابندی کے ساتھ ان کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ ان کے مطالب کو اچھی طرح سمجھ گیا۔ اور پورا فلسفی ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی ابتداء میں دمشق کے ایک باغ کا محافظ تھا۔ کیونکہ وہ معاشی اعتبار سے کمزور تھا۔ مگر فلاسفہ کے نظریات کا مطالعہ کرنے کا اس کو بہت شوق تھا۔ اس لیے مطالعہ کے لیے وہ شب بیداری بھی کرتا رہا۔ یہاں تک کہ دربان کی قندیل سے کام لیا۔ یہی حال ایک زمانہ تک رہا۔ ابونصر فارابی خود کہتا ہے کہ اس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے آخر تک تعلیم حاصل کی۔ اس طرح منطق ان سے حاصل کی۔ جس

نے ان پر منطق کے اسرار و رموز کھولے۔

فارابی نے بہت ساری زبانیں سیکھیں۔ بعض مورخین نے ذکر کیا ہے کہ اسے 70 زبانیں آتی تھیں ان میں سے ایک یونانی زبان بھی تھی وہ اپنے زمانے میں موسیقی کا سب سے بڑا عالم اور ماہر تھا۔ اس فن میں اس کا کوئی نظیر اور ہمسر نہیں تھا۔ اس کے بارے میں عجیب و غریب واقعات بیان کئے گئے ہیں۔ وہ جب چاہتا لوگوں کو ہنسا دیتا اور جب چاہتا تھا رلا دیتا تھا۔ ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار وہ حلب آیا لوگوں نے فرمائش کی کہ کوئی نغمہ سنائے۔ اس نے نغمہ شروع کیا پہلے ہنسا یا پھر رلا یا۔ اس کے بعد ایسا نغمہ چھیڑا جس کو سن کر پورا مجمع سو گیا۔ وہ سب کو سوتا ہوا چھوڑ کر حلب سے روانہ ہو گیا۔

فارابی نے نہ صرف ارسطو کے فلسفے کی تصنیفات کے ترجمے اور تشریحیں لکھیں بلکہ اس نے اس کے فلسفہ پر اضافہ کیا ہے۔ اس نے منطق، طبیعیات، فلسفہ، سیاسیات، حساب اور موسیقی پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ اور الہیات پر طبیعیات کی روشنی میں بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مسائل پر اس قدر لکھا کہ دنیائے اسے ارسطو نے ثانی اور امام الفلاسفہ کا خطاب دے دیا۔

الفارابی نو افلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ تنقید فارق نہیں ہے بلکہ مکمل تصورات کی بات ہے۔ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے جس میں علمی رنگ سے مذہبی رنگ زیادہ ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور عملی طرز زندگی کا فرق ہے۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفے کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہوں تمام جماعت اسلامی کے ان کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے۔ جو محض کورانہ تقلید پر مبنی ہے۔

فارابی صفائے قلب کو تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور شمرہ سمجھتا تھا۔ وہ ہندسہ اور منطق کو صحیح علوم اور عقلی علم کے سلسلے میں استعمال کرنے اور ان کو معاون بنانے کی وکالت کرتا تھا کیونکہ ان کی مہارت سے قوت حکم کی تربیت ہوتی ہے۔ لیکن فارابی کا اصل شوق منطق مابعد الطبیعیات اور اصول طبیعیات میں پوشیدہ تھا۔ فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیاء کا علم تھا۔ کیونکہ یہی ایک جامع علم تھا جو دنیا کی ہم آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔

منطق کے فن میں فارابی بقول قاضی ساعدی دیگر فلاسفہ سے کہیں آگے بڑھ گیا تھا۔ فارابی نے اس فن کے ابہامات کو دور کیا اور تشریح و تحقیق کے ذریعے اس کے طریقوں کو آسان بنا دیا۔

فارابی نے منطق کو دو حصوں میں تقسیم کیا تصور اور تصدیق، تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے شامل ہے۔ تصور میں صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

مختصراً نظریہ تصدیق کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول یا شے مشکوک کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ فارابی کے مابعد الطبیعیات کی اس کے منطق کی طرح بڑی اہمیت حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصد عرفان ربانی

ہے لیکن یہ منزل آسان نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری عقل محدود اور ذاتی لم یزل لاتناہی ہے۔ اگر ایک مقدس ومنزہ روح منفرد عناصر سے نجات پالے تو اس ”ذات مطلقہ“ کا ادراک ممکن ہے۔

واجب الوجود علت سے بری، کامل، قدیم اور موجود اور کافی ہے۔ تغیر سے بری ہے۔ عقل مطلق اور خیر محض ہے خود ہی عالم ہے اور خود ہی معلوم ہے۔ اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر ایک ہی شیدائے۔ اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی ہے کیونکہ وہ خود تمام کی دلیل اور علت ہے۔ اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو اولیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہئے۔ اس اول، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔

غرض الفارابی متفقہ طور پر مسلمانوں کا سب سے بڑا فیلسوف اور دانشور قرار دیا گیا لوگوں نے اس کو ”معلم ثانی“ کا خطاب دیا جب کہ ارسطو کو ”معلم اول“ کے نام سے یاد کیا گیا۔ علامہ ابن خلدون نے فارابی کو مسلمان مفکرین میں سب سے بڑا اور مشہور دانشور کہا ہے۔ فارابی کے صحیح مقام و مرتبہ کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ فکر اسلامی کا کوئی ایسا نظریہ نہیں ہے کہ جس کی اصل اور بنیاد فارابی کی کتابوں اور افکار و خیالات میں نہ پائی جاتی ہو۔

بعض نظریات جسے اس نے منتقل کیا اسے اس نے ارسطو کے خیالات سمجھے حالانکہ دراصل وہ افلاطون یا اقلوطین کے تھے۔ امام غزالی نے فارابی کو صرف مترجم قرار دیا ہے۔ ابن طفیل نے کہا ہے کہ وہ شدید قسم کے شک و تناقض کا شکار تھا۔ ابن رشد کا کہنا تھا کہ فارابی نے یونانیوں سے واپس باتیں نقل کیں یا ان کی جانب منسوب کر دی ہیں۔ مگر بعد میں ابن رشد نے فارابی کو معذور قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جن لوگوں نے یونانی خیالات کا عربی میں ترجمہ کیا انھوں نے غلطیاں کیں اور ان کی وجہ سے فارابی بہت سی گمراہیوں میں مبتلا ہو گیا۔ چنانچہ ابونصر فارابی کے بیشتر خیالات و افکار یونانی سرچشمہ فکر سے ماخوذ ہیں اور ان کی شرح و وضاحت اس نے خود کی ہے۔ اور چونکہ وہ مسلمان تھا اور مسلمان ملکوں اور حکومتوں کے زیر سایہ زندگی گزاری تھی اس نے ان تمام افکار و نظریات سے استفادہ کیا۔ اس نے دنیا، مادہ، نفس، قلب و دماغ، فکر، ارادہ، اختیار، خوش نصیبی یا تقدیر، عدل و انصاف، دین، وحی، فرشتے اور مثالی ہستی سے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ اس نے افلاطون کی طرح مثالی ہستی کا خواب دیکھا۔ مگر اس کی خیالی ہستی افلاطون کی مثالی ہستی سے الگ ہے۔ اور اس کا سربراہ بھی افلاطون کی مثالی ہستی سے الگ ہے۔ فارابی کی نظر اس مثالی معاشرہ کے ارد گرد گھومتی ہے جو جزیرہ عرب کے مقدس شہر مدینہ منورہ میں مسلمانوں نے اپنے محبوب پیغمبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں قائم کیا گیا اور خلفائے راشدین نے اسے مزید استحکام و تنظیم عطا کر کے رہتی دنیا تک کے لیے روشن مثال کی شکل دے دی تھی۔

معلومات کی جانچ

1. الفارابی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. الفارابی کے علمی اور فلسفیانہ کارناموں پر نوٹ لکھئے؟
3. الفارابی کے فلسفیانہ خیالات پر مختصر نوٹ لکھو؟

ابوعلی حسین بن عبد اللہ بن حسن بن علی سینا۔ ابن سینا کا پورا نام ہے۔ اس طرح اس کا نام حسین ہے۔ ابوعلی کنیت ہے، باپ کا نام عبد اللہ ہے۔ شیخ کا باپ بلخ کا رہنے والا تھا اور سرکاری ملازم یا عہدہ دار تھا۔ لیکن نوح بن منصور سامانی کے عہد حکومت میں بخارا چلا آیا۔ اور بخارا کے ایک بڑے گاؤں خرمین میں سرکاری خدمات ادا کرنے لگا اسی گاؤں کے نزدیک ایک دوسرا گاؤں تھا جس کو افشنہ کہتے تھے۔ اس نے اس گاؤں کی ایک عورت جس کا نام ستارہ تھا سے شادی کرنے کے بعد مستقل طور پر یہی اقامت اختیار کی۔ اور شیخ ابوعلی سینا اسی گاؤں میں صفر 370ھ میں پیدا ہوا۔

چند دنوں کے بعد شیخ کا پورا خاندان بخارا ہی منتقل ہو کر چلا آیا اور شیخ کی تعلیم و تربیت کا سلسلہ یہی شروع ہوا۔ جس کی ابتداء قرآن مجید اور علم ادب سے ہوئی۔ اور دس سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے شیخ نے قرآن مجید اور علم ادب کا بڑا حصہ ازبر کر لیا۔

چنانچہ شیخ کا باپ اسماعیلی فرتے میں داخل ہو گیا تھا اور اگرچہ ابن سینا ابھی تک فلسفے اور منطق کے مباحث سے نا آشنا تھا مگر وہ اکثر اپنے باپ سے نفس اور عقل کا ذکر سن چکا تھا۔ شیخ خود کہتا ہے: ”والد نے مصری داعیوں کی تحریک پر لبیک کہا اور ان کا شمار اسماعیلیوں میں ہونے لگا۔ ان سے انھوں نے نفس اور عقل پر وہ باتیں سنیں جن پر ان کا عقیدہ تھا۔ بھائی بھی والد کے نقش قدم پر تھا۔ یہ لوگ باہم مذاکرہ کرتے تھے میں سنا کرتا تھا ان کی گفتگو سمجھتا تو تھا مگر دل قبول نہ کرتا تھا انھوں نے مجھے بھی دعوت دینی شروع کی ان کی زبانوں پر فلسفہ، ہندسہ اور ہندوستانی حساب کا تذکرہ بار بار آتا تھا۔“

اس طرح شیخ ان کے علوم سے آشنا ہوئے اور اس نے سب سے پہلے ریاضی سے اس کی ابتداء کی۔ اور اس کے بعد ایک سبزی فروش جس کا نام محمود مساح تھا کے پاس اس کو بھیجا گیا۔ اس سے شیخ نے ہندوستان کے حساب اور جبر و مقابلہ کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ ریاضی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ فقہ کی تعلیم شیخ نے اسماعیل زاہد سے حاصل کرنا شروع کی۔ اسی اثناء میں ابو عبد اللہ الناطلی جو فیلسوف کے لقب سے مشہور تھے، بخارا میں آئے، اور شیخ کے والد نے ان کو شیخ کی تعلیم کی غرض سے اپنے گھر میں ٹھہرایا۔ اور شیخ نے ان سے منطق کی، پھر اوقلیدس کی، پھر مجسطی کی تعلیم حاصل کی۔

شیخ کی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد عبد اللہ ناطلی شاہ مامون بن محمد کے دربار میں خوازم چلے گئے اور شیخ نے طبیعیات اور الہیات کی کتابیں خود پڑھنی شروع کیں۔ اس کے بعد ان کے سامنے علم کے دروازے کھل گئے اور شیخ کو اب علم طب کا شوق پیدا ہوا۔ اور اس فن کی کتابیں پڑھنا شروع کیا۔ منطق طبیعیات اور ریاضیات کے علوم میں کمال حاصل کرنے کے بعد شیخ نے الہیات کی طرف توجہ کی۔ اور کتاب ما بعد الطبیعیات کو پڑھا اور وہ ازبر ہو گئی۔ پھر بھی سمجھ میں نہ آئی یہاں تک کہ اس سے مایوس ہو گیا۔ اسی اثناء میں ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں کے بازار میں گیا تو دیکھا ایک دلال کے ہاتھوں ایک کتاب ہے جس کو وہ پکار پکار کر فروخت کرنا چاہتا تھا۔ اس نے شیخ کے سامنے یہ کتاب پیش کی۔ شیخ نے اس خیال سے کہ یہ ایک غیر مفید علم ہے، نہایت ناگواری سے انکار کر دیا۔ اس نے کہا کہ ”اس کتاب کو خرید لو۔ نہایت سستی ہے۔ اس کا مالک اس کی قیمت کا محتاج ہے۔ اور میں اس کو تین درہم پر فروخت کروں گا۔“ شیخ نے کتاب خرید کر دیکھی تو کتاب ما بعد

الطبیعیہ کے اغراض پر ابو نصر فارابی کی کتاب نکلی۔ گھر واپس آ کر اس کو فوراً پڑھنا شروع کیا۔ چونکہ یہ اس کو حفظ یاد ہو گئی اس لیے اس مرتبہ اس کے مطالب شیخ پر واضح ہو گئے اور وہ اس پر اس قدر مسرور ہوا کہ دوسرے دن اس کے شکرانے میں محتاجوں میں بہت کچھ صدقہ و خیرات کیا۔

ابن سینا نے 16-17 برس کی عمر میں فن طب اور مختلف علوم میں شہرت اور مہارت حاصل کر لی اور علاج معالجہ نیز طب کی تعلیم و تدریس کی خدمت انجام دینی شروع کر دی۔ اسی دوران بخارا کے حاکم نوح بن نصر سامانی ایک تکلیف دہ بیماری میں مبتلا ہوا اس کے خاص اطباء و حکماء بیماری کی تشخیص نہ کر سکے اور اس کے علاج سے مایوس ہو گئے۔ نوح سامانی نے ابن سینا کا علاج شروع کیا اور اس کے علاج سے شفا یاب ہو گیا۔ نوح اس سے بہت خوش ہوا اور اس نے شاہی کتب خانہ میں داخل ہونے اور استفادہ کی اجازت دے دی۔ یہ کتب خانہ نادر اور قیمتی کتابوں سے مالا مال تھا ابن سینا نے اس عظیم کتب خانے سے بہت زیادہ نفع اٹھایا۔

نوح بن نصر کا انتقال 997ء میں ہوا۔ اور ابن سینا کو بخارا چھوڑنا پڑا۔ اس کے بعد جرجان، خوارزم اور داغستان کے علاقوں میں گھومتا رہا۔ مگر علمی و تعلیمی خدمات مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ جرجان آ کر ابو محمد شیرازی کے مکان میں طلباء کی کلاسیں لینا شروع کیا اور اپنی شہرہ آفاق کتاب ’القانون‘ یہیں تصنیف کی۔ اس کتاب کو یورپ میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور صدیوں وہاں طبی علوم کے لیے نصابی کتاب کا کام کرتی رہی۔ ماہ رمضان 228ھ بمطابق جولائی 1037ء میں ابن سینا نے انتقال کیا۔

لما غلا ثمنی عدت المشتري

لما عظمت فلیس مصری واسعی

”چونکہ میں بہت بڑا ہو گیا اس لیے کسی شہر میں مجھے ٹھہرانے کی گنجائش نہیں ہوتی، چونکہ میری قیمت گران ہو گئی اس لیے مجھ کو اپنا خریدار نہیں ملتا تھا۔“

بقول عبدالسلام ندوی شیخ ابن سینا ابتداء ہی سے نہایت راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور اپنی وفات تک راسخ العقیدہ رہا۔ اس کے باپ اور بھائی دونوں اسماعیلی تھے اور شیخ کو بھی اسی مذہب کی دعوت دیتے تھے لیکن وہ ان کے عقیدے اور ان کی دعوت سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ جس سے اس کے استقلال رائے، استقلال فکر اور استقلال ارادہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ عقائد کے ساتھ عملی حیثیت سے بھی شیخ کی مذہبی حالت اچھی تھی تعلیم کے ابتدائی زمانے میں جب کوئی مشکل پیش آتا تو شیخ سیدھا جامع مسجد جاتا، نماز پڑھتا اور درگاہ خداوندی میں تضرع و زاری کرتا اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ پیچیدہ مسئلہ حل ہو جاتا، وفات کا وقت آیا تو سب سے پہلے غسل کر کے جسمانی طہارت حاصل کی۔ اور پھر توبہ کر کے جو کچھ مال و دولت پاس تھا فقراء پر صدقہ کر دیا اور اپنے تمام غلام آزاد کر دیئے۔ اور تلاوت قرآن میں مشغول ہو گیا۔ شیخ نے کتاب الشفاء، کتاب النجاة، کتاب الہدایۃ اور رسالہ جی بن یقظان وغیرہ تصنیف کیں، جرجان میں مختصر الاصفہر منطق میں لکھی تھی جس کو بعد میں کتاب النجات کے اول میں شامل کر لیا۔

ابن سینا نے کلیات میں بہت حد تک فارابی کی پیروی کی ہے۔ ابن سینا کے مطابق کثرت کے وجود سے پہلے ہر چیز کا وجود خدا اور فرشتوں کے ذہن میں تھا، اس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں۔ اور پھر ذہن انسانی میں تصور بن کر وجود کُلّی حاصل کرتی ہیں۔ جس طرح ارسطو نے جوہر اول (جزئی) اور جوہر دوم (کُلّی) میں فرق کیا ہے اسی طرح ابن سینا تصور اول اور تصور دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔ دراصل الہیات کے

خالص مذہبی مسائل سرے سے یونانیوں کے الہیات میں موجود ہی نہ تھے صرف ابن سینا نے ان کو الہیات میں شامل کیا۔ مثلاً حشر اجساد کے انکار کے متعلق فلاسفہ قدیم کا کوئی قول مذکور نہیں۔ اسی طرح قدماء فلاسفہ نے معجزات پر کوئی بحث نہیں کی۔ اس طرح معلوم ہوا کہ ابن رشد کے مطابق الہیات کے فن میں ابن سینا نے اس قدر اضافے کئے کہ اس کی شکل ہی بدل دی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یونانیوں کی الہیات بالکل ناقص تھی اور اس نقص کو متکلمین اسلام کی آراء کے ذریعے سے دور کیا گیا۔ اسی بات کا اعتراف ابن تیمیہؒ نے رد منطق میں جا بجا کیا ہے۔ کیونکہ ابن تیمیہ کے مطابق الہیات میں ارسطو اور اس کے اصحاب کا کلام بہت کم ہے اور کم ہونے کے باوجود اس کا زیادہ تر حصہ غلط ہے۔ مگر ابن سینا نے اس کو لیا اور اس کے ساتھ متکلمین اسلام کے بہت سے اصول ملائے اور بعض باتیں شرعی اصطلاحوں میں کیں۔ اور بعض باتیں باطنیوں کی بھی اس میں شامل کیں۔ اور ان تمام باتوں کا مقصد، بقول ابن تیمیہ اس سے فلاسفہ کے ایک گروہ جیسے ابن سینا وغیرہ نے جو اپنے سلف کے قول اور پیغمبروں کے اقوال میں تطبیق دینا چاہتے تھے اختلاف کیا۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے قانون طب کی تیرھویں صدی سے سولہویں صدی تک مغرب میں بڑی قدر تھی۔ ایران میں بھی اس کا آج تک بڑا اثر پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کا اثر عیسوی علم کلام میں بہت اہم تھا۔ دانٹے نے اسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی ہے اور اس کا لگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہم پایہ اور فلسفے میں اس سے کہیں افضل ہے۔ ابن سینا نے پہلی مرتبہ فلسفہ و منطق کی تمام شاخوں کو باقاعدہ منظم و مرتب کر دیا۔ فلسفہ میں شیخ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق دیتا ہے۔

شیخ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ الہی کا بالکل ڈھانچہ بدل دیا۔ اور الہیات میں قدماء متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیئے جن سے ارسطو یا حکمائے یونان بالکل ناواقف تھے۔ مثلاً فلسفہ الہی کا ایک مسئلہ ہے ”الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد“ یعنی ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ صرف ابن سینا کی ایجاد ہے۔ جس کا اعتراف ابن رشد نے بھی کیا ہے۔

ابن سینا نے فارابی کی طرح ہر فعل کے لیے ایک فاعل کے ہونے کو ضروری قرار دیا اور اس طرح اثبات فاعل کا نظریہ سامنے لایا۔ اگرچہ پہلے فلسفیوں کا مسلک نہیں تھا یہاں انھوں نے فارابی کی طرح اپنے ہم مذہب متکلموں کی تقلید کی ہے اس طرح عقول عشرہ کے علت و معلول ہونے کی جو ترتیب فلسفہ الہی میں مذکور ہے۔ وہ بالکل ابن سینا کی ایجاد ہے۔ کیونکہ بقول ابن رشد اس مسئلے سے پہلے حکماء ناواقف تھے۔

وجود نفس کے اثبات میں شیخ سے پہلے حکماء نے جو دلائل قائم کئے تھے وہ صرف منطقی تھے۔ شیخ نے تجربات سے اس کو ثابت کیا اور یورپ کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ نے بھی بعینہ اسی دلیل کو لیے لیا۔ اسی طرح یہ بات کہ ہر جسم بیولی اور صورت سے مرکب ہے تو اجرام سماویہ میں فلاسفہ کا مذہب نہیں بلکہ یہ بات صرف ابن سینا نے کہی ہے۔ چنانچہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے۔

”یہ طریقہ ابن سینا نے متکلمین سے لیا ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک ہر موجود یا تو ممکن ہے یا واجب اور انھوں نے یہ قاعدہ بنایا ہے کہ ممکن کے لیے ایک فاعل ضروری ہے اور چونکہ تمام عالم ممکن ہے اس لیے اس کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ جو واجب الوجود ہو اشعر یہ سے پہلے معتزلہ کا یہی اعتقاد تھا۔ یہ ایک عمدہ قول ہے اور اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ البتہ یہ قاعدہ کہ تمام عالم ممکن ہے مشہور نہیں ہے۔

اس لیے ابن سینا نے اس قضیہ کو عام کرنا چاہا۔“

توحید کے متعلق بھی ابن سینا کا مسلک قدیم فلاسفہ سے الگ تھا اور ابن رشد ابن سینا کے طریقہ کو قدیم فلسفیوں کے طریقہ سے بہتر قرار دیتا ہے۔

ابن تیمیہ ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ اگرچہ فلاسفہ کی بحثوں کا اکثر حصہ طبعیات میں عمدہ ہے مگر وہ علم الہی کے بارے میں سخت جاہل ہیں۔ مگر ابن سینا نے مسلمانوں میں خاص طور سے معتزلہ اور رافضیہ سے کچھ باتیں سیکھیں اور اپنی عقل سے اس پر کچھ ان سے حاصل کیا اور اس طرح اپنے سلف سے کچھ اخذ کیا اور سب کو جمع کر دیا اور اس طرح فلسفے میں ایسی بحثیں کیں جو پہلے سے چلی آ رہی تھیں۔ مثلاً نبوت، اسرار آیات منامات، واجب الوجود، یہ سب مسئلہ ارسطو اور اس کے پیروکاروں کے ہاں نہیں ملتے ہیں اور ان کا ذکر بھی نہیں ہوتا تھا۔ اسی طرح ابن سینا اور اس کے پیروں نے قدیم فلاسفہ کے اقوال کے ایک حصہ سے اختلاف کیا۔ اور اس اضافے اور اختلاف سے شیخ کا مقصد حکمت اور شریعت میں تطبیق دینا تھا غرض الہیات میں ابن سینا کے بہت سے مباحث اور نبوت، معاد اور شرائع وغیرہ کے متعلق بحثیں مسلمانوں سے ماخوذ ہیں اور ان کو ابن سینا نے اسماعیلیوں سے لیا مگر بقول ابن تیمیہ اسماعیلیوں کا پورا فلسفہ نہیں لیا۔ بلکہ شریعت کے ظاہری احکام کی وہ تاویل کرتے تھے ان کو لیکن اس کے ساتھ ابن سینا نے شریعت سے متعلق اسماعیلیوں کا پورا فلسفہ نہیں لیا۔ بلکہ شریعت کے ظاہری احکام کی وہ تاویل کرتے تھے ان کو بالکل چھوڑ دیا اور صرف شریعت کے نظری حصے کے متعلق ان کے مباحث اخذ کئے چنانچہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

”جب ان باطنیوں میں فلاسفہ مثلاً ابن سینا وغیرہ شامل ہوئے تو ان کو معلوم ہوا کہ یہ باطنی پیغمبروں کے متعلق جن تاویلوں کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں بہت سے بدامنیہ باطل ہیں اس لیے انھوں نے ان ملاحدہ اور مسلمانوں کے درمیان ایک متوسط مسلک اختیار کیا اور ظاہری شریعت کو قائم رکھا اور ان مسائل کی تاویل نہیں کی۔“

ابن سینا نے علمی احوال پر تصوف کو مرتب کیا اور جو باتیں دور از کار نظر آئیں ان کو عقلی دلائل سے ثابت کیا۔ چنانچہ اشارات میں پہلے کلیات تصوف پر، پھر عرفاء کے درجات پر، پھر ان کے حالات پر مفصل بحث کی اور اس کے متعلق امام رازی لکھتے ہیں۔

”یہ بات اس کتاب کے تمام ابواب میں بزرگ ترین ہے کیونکہ اس نے علوم صوفیہ کی ترتیب ایسے طریقے پر کی کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کسی نے اس طریقہ پر کی۔“

شیخ نے ایک خاص رسالہ ”فعل الافعال“ پر لکھا۔ اور اس میں معجزات، کرامات، وحی، الہام وغیرہ موضوعات پر بحث کی اور تاخیر نفسانی کو ان کا سبب قرار دیا اگرچہ ابن تیمیہ کے نزدیک شیخ کی رائے مقبول نہیں ہے تاہم ابن سینا نے اپنی پوری قوت سے مذہب کے نظری حصے کو دلائل سے ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی۔

غرض ابن سینا نے فلسفہ اور منطق کو اس طرح سے منظم کیا کہ وہ مبتدی، متوسط اور متقدم سب کے لیے قابل فہم بن گئے۔ شیخ کے فلسفہ کی مخالفت بھی ہوئی جو چھٹی صدی ہجری تک برقرار رہی مگر پھر ابن سینا کا فلسفہ تمام عالم اسلام پر چھا گیا۔ امام رازی نے اس کے فلسفہ پر بڑی شد و مد سے اعتراض کیا ہے۔ لیکن محقق طوسی نے اسی زور و شور سے ابن سینا کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ بوئیر کہتا ہے کہ ابن سینا کے فلسفہ کی

امتیازی خوبی یہ بھی ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق کی راہ نکالتا ہے۔ التہافہ میں ابن رشد کہتا ہے کہ عقل عشرہ کے علت و معلول ہونے کی جو ترتیب فلسفہ الہی میں موجود ہے وہ بھی دراصل ابن سینا ہی کی ایجاد ہے۔

ابن سینا نے اگرچہ بہت ساری کتابیں لکھی ہیں مگر کتاب الشفاء کتاب النجاة اور القانون فی الطب اس کی مشہور ترین کتابیں ہیں۔ کتاب الشفاء دراصل منطق، طبیعیات، حساب اور الہیات کی 18 جلدوں پر مشتمل ایک دائرۃ المعارف ہے۔ کتاب النجاة دراصل کتاب الشفاء کا خلاصہ ہے۔ یہ خلاصہ ابن سینا نے اپنے بعض دوستوں کی خواہش پر کیا۔ اس کی کتاب القانون کے بعد یہ کتاب روم میں 1593ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے اہم موضوعات یہ ہیں: منطق، علم طبعیہ، آسمان اور دنیا، روح، حیوانات کی زندگی، عقل، عقل کے بارے میں فارابی کا نظریہ، اولین نظریہ وغیرہ وغیرہ۔

معلومات کی جانچ:

1. ابن سینا کی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابن سینا کے علمی اور فلسفیانہ کارنامے بیان کیجیے؟
3. ابن سینا کے فلسفیانہ خیالات کیا تھے؟

3.7 ابو بکر رازی (وفات 925ء)

ابو بکر محمد بن زکریا رازی مقام رے میں پیدا ہوا اور اس کی نشوونما بھی وہی ہوئی۔ بعد میں بغداد میں ایک مدت تک قیام کیا جب رازی بغداد آیا تو اس کی عمر ۳۰ سال سے کچھ زائد تھی۔ بچپن سے وہ عقلی علوم کا دلدادہ تھا۔ اس لیے وہ علوم عقلیہ، علم ادب اور شعر گوئی سے اشتغال رکھتا تھا۔ فن طب کی تعلیم اس نے بڑے ہو کر حاصل کی۔ اور اس فن کی تعلیم اس نے علی بن ربن طبری سے پائی۔

سلیمان بن حسان کے مطابق رازی پہلے اپنی ابتدائی تعلیم کے زمانے میں غور بجاتا تھا پھر طب اور فلسفہ کی تعلیم میں مشغول ہوا۔ اور ان دونوں فنون کے اندر اسلاف جیسا کمال پیدا کیا۔ قاضی صاعد نے کتاب التریف الطبقات الامم میں لکھا ہے کہ رازی کو علم الہی میں رسائی حاصل نہ ہو سکی۔ رازی ملکوں کا سفر کرتا تھا۔ رازی نہایت شریف، مہربان اور نیکو کار اور فقراء و مساکین کا ہمدرد تھا۔ ان کی تیمارداری کرتا اور بھاری روزینے ان کے لیے جاری کرتا تھا۔ وہ کسی وقت قلم کا غذا اور نقل نویسی سے خالی نہ رہتا تھا۔

اگرچہ رازی فن طب کے اسرار و رموز اور اس کے حقائق کے انکشاف میں ہمہ تن مصروف رہتا تھا۔ مگر ساتھ ساتھ دوسرے علوم بھی اس کی توجیہات کے مرکز تھے۔ فاضل اصحاب علم اور ارباب نظر نے اپنی کتابوں کے اندر جو کچھ لکھا تھا اس پر غور و فکر کرنے میں اوقات کا بیشتر حصہ صرف کرنا اس کا معمول تھا۔

رازی اسحاق بن حنین اور اس کے ہم عصروں کا معاصر تھا۔ آخر عمر میں آنکھوں کے اندر پانی اتر آنے سے اندھا ہوا تھا۔ ابو بکر رازی نے کہا ہے کہ جو شخص امور طبیعی، علوم فلسفیہ، اور قوانین منطقی کا لحاظ نہیں کرتا اور دنیاوی لذات کی جانب مائل ہے وہ علم کا خاص کرفن طب کا ملزم

رازی علم طب کا امام مانا جاتا ہے اس کے خیالات اور نظریات اس فن میں بڑا اہم درجہ رکھتے ہیں۔ اپنی پوری زندگی اس نے علم طب کی خدمت اور تجربات میں گزار دی۔ اور اس کو بہت ترقی دی۔

محمد بن زکریا دنیا کا قابل صدناز طبیب، عالی دماغ محقق اور مفکر اور زبردست سائنس دان ہے رازی انسانی زندگی میں کردار اور اخلاق کو بلند درجہ دیتا ہے۔ رازی روحانی عالم کا قائل تھا جس سے انسان ہر قسم کی اخلاقی برائیوں اور خرابیوں سے بچ سکتا ہے اور پاکیزہ زندگی گزار کر قادر مطلق کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی دنیاوی اور دینی دونوں زندگی بنا سکتا ہے۔ مورخین لکھتے ہیں: ”رازی غریب خاندان کا فرد تھا ابتداء میں اس نے معمولی تعلیم حاصل کی اور چودہ پندرہ سال کی عمر تک اپنے وطن رے میں کمال بے فکری سے زندگی گزار رہا تھا۔ عود بجانا اور دستوں کے ساتھ گھومنا اس کا دن بھر کا مشغلہ تھا۔“

کہتے ہیں کہ ان حالات میں اس کے دل میں عجیب بلبل پیدا ہو گئی اور رازی نے بے قرار ہو کر اپنے مشغول مشغلہ عود بجانے کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا ”جو راگ داؤھی اور مونچھوں کے درمیان سے نکلتا ہے وہ کچھ اچھا اور مناسب معلوم نہیں ہوتا۔“

رازی بڑی عمر میں علم کی طرف متوجہ ہوا جب اس کی عمر لگ بھگ 38 سال کی ہو چکی تھی۔ اور وہ علم کی تلاش میں بغداد گیا۔ بغداد پہنچ کر چند روز کے لیے رازی بھٹکتا رہا تھا۔ آخر اس کی ملاقات علی بن سہل کے ساتھ ہو گئی، علی بن سہل کا حلقہ درس وسیع تھا۔ رازی اس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا۔ رازی کو علم کا انتہائی شوق پیدا ہو چکا تھا۔ وہ پوری محنت سے دل لگا کر پڑھنے میں مصروف ہو گیا اور بہت جلد اپنی تعلیم مکمل کر کے مطالعے میں مشغول ہو گیا۔ وہ علی بن سہل کے ساتھ جو سرکاری اسپتال میں سپرنٹنڈنٹ بھی تھا مریضوں کو دیکھتا تھا۔ بعد میں وہ رے کے اسپتال کا سپرنٹنڈنٹ نامزد کیا گیا۔

رازی نے علم طبیعات کے بارے میں بات کی ہے اور اپنی مہارت کے لحاظ سے وہاں بھی اس کا درجہ بڑا ہے۔ کیونکہ اس نے مادے کے اوپر غور کر کے اس کی تقسیم جمادات، نباتات اور حیوانات کے لحاظ سے کی ہے۔ دوسری تقسیم نامیاتی کیمیا اور غیر نامیاتی کیمیا کے نام سے کی ہے۔ اور اس علم کو مرتب کیا۔ رازی علم اخلاق پر بھی عبور رکھتا تھا۔ اس نے زندگی کا صحیح مقصد بتایا۔ اس نے رنج اور راحت کے بارے میں بات کی ہے۔

رازی کی مشہور کتاب ”الماوی“ ہے یہ کتاب اس کے تجربات، خیالات اور نظریات کا نچوڑ ہے۔ دوسری کتاب اس کی ”المصوری“ ہے۔ رازی کی اور بھی تصنیفات اس موضوع پر ہیں۔ رازی کی اکثر کتابوں کا ترجمہ یورپ کی مختلف زبانوں میں ہو چکا ہے۔ رازی نے کتاب منصور بن منصور بن اسماعیل بن خاقان صاحب خراسان و ماوراء النہر کے لیے لکھی۔ اس طرح صاحب طبرستان کے صاحبزادے علی کے لیے کتاب ملوکی تصنیف کی۔

رازی کی وفات 290ھ یا 300ھ کے چند سال بعد ہوئی ہے۔ جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانباء میں لکھا ہے (ص: 583) ابن ابی اصیبعہ نے رازی کی 216 کتابوں کا ذکر اپنی مشہور کتاب عیون الانباء میں کیا ہے۔ رازی بچوں کے امراض، اور امراض چشم کے

بارے میں اپنی تحقیقات کے لیے مشہور ہے۔ ایڈورگران ویلی برون نے رازی کے بارے میں لکھا ہے۔

"He was probably the greatest and most original of all the physicians and one of the most prolific as an author."

اگرچہ رازی طب کے علم میں ایک ماہر استاد اور سند کی حیثیت رکھتا تھا۔ مگر ساتھ ساتھ وہ علم فلسفہ اور کیمیا کے معاملے میں بھی اپنی استادانہ صلاحیت کے لیے مشہور تھا۔ مگر طب کے علاوہ اس کے دوسرے کارناموں سے عام طور پر لوگ واقف نہیں ہیں۔ اور اگر ان معاملات میں اس کو لوگ یاد بھی کرتے ہیں تو وہ صرف تردید کے مقاصد سے ہی ایسا کرتے ہیں۔ رازی اپنے آپ کو سقراط اور افلاطون کا شاگرد کہتا تھا۔ وہ پانچ اصولوں کی ابدیت کا قائل تھا۔ (1) خدا (2) روح (3) وقت (4) مادہ اور (5) مکان۔

وہ اپنی طبیعی سائنس اور فلسفہ غرض دونوں میدانوں میں اپنے اس قدرتی یا نچرلسٹ خیال کا پابند نظر آتا ہے۔ جس کے مطابق یہ کائنات ایک ظاہری حیوان کی صورت میں موجود ہے۔ اس لیے اس کو ہم تجرباتی لحاظ سے جان سکتے ہیں۔ اور اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ افلاطون کی Timaeus سے بہت متاثر نظر آ رہا ہے۔ اس کے علاوہ وہ افلاطون کی کسی دوسری کتاب میں کوئی دلچسپی نہیں دکھا رہا ہے۔ اس کا دوسرا آئیڈیل سقراط تھا۔ وہ سقراط کی پوری اور ایماندارانہ تقلید کرنا چاہتا تھا۔ ارسطو کے ساتھ رازی کو زیادہ دلچسپی نہیں تھی۔ وہ اس خیال کا حامل نظر آتا ہے کہ اس کے پیشرو فلسفی اور یہاں تک کہ پیغمبران کرام (علیہم السلام) نعوذ باللہ کی تعلیمات سے آگے دنیا کا سفر جا چکا ہے۔ اور نہ یونانی فلاسفہ اور نہ مذہبی پیغمبر حتمی حقیقت کے علمبردار رہ گئے ہیں۔ کیونکہ اس کے خیال کے مطابق آگے آنے والے لوگ ان حضرات اور ماضی کے عظیم شخصیتوں سے زیادہ بہتر خیالات اور نظریات پیش کرنے کے اہل ہوں گے۔ اگرچہ رازی مذہبی ثبوت کا ایک لحاظ سے منکر تھا مگر اس کے اخلاقی فلسفے میں خدا کے تصور اور روح عالم کا تصور صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔ اور وہ مخصوص ارواح کی نجات کا قائل بھی نظر آتا ہے۔ مگر اس کی اکثر ایسی کتابیں جن میں اس نے پیغمبران کرام علیہم السلام کے بارے میں اس طرح کی باتیں کہی ہیں رد کی گئی ہیں۔

اس کے مابعد الطبیعیاتی خیالات میں ہم پاتے ہیں کہ وہ کائنات کے بارے میں کہتا ہے کہ خدا نے کائنات کو لاشی سے پیدا نہیں کیا ہے بلکہ کائنات کو پہلے سے موجود اصولوں اور قواعد سے مرتب کیا۔ اس کے نزدیک روح ایک ظلمتی انداز سے وجود میں آئی ہے وہ بھی اس ظلمتی نوعیت کے آغاز کائنات کے عمل میں جس کے مطابق خدا نے عجیب طرح سے ایک کھیل کا میدان پیدا کیا۔ روح کی دوڑ دھوپ کے لیے روح کی خواہشات کی عمل آوری کے لیے، مگر جب روح اس نئے عالم میں داخل ہوگئی اس کو اب خدا سے ایک اور تھخے کی طلب ہوئی اور وہ عقل کا تحفہ ہے۔ تاکہ اس کو نجات اور آزادی کی راہ مل سکے۔ اس طرح عقل ایک الگ قاعدے کی صورت میں جلوہ گر نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ دراصل خدا کی طرف سے روح کے لیے ایک نعمت ہے۔ اس طرح روح اب عقلمند بن گئی ہے۔ اور اب اس عقل کے ذریعے سے روح اس لائق ہوئی کہ دوسرے چار اصولوں اور قواعد کی اہمیت کو سمجھ سکے۔ ایک طرف پانچ قواعد ازیلی ہیں مگر دوسری طرف عقل ظاہری طور پر ازیلیت کی حامل نہیں ہے۔ یہ تعلیم رازی کے معاصر فلاسفہ کے خیالات سے ٹکراتی ہے۔ جو عام طور پر تو افلاطونیت کے قائل تھے یا ارسطو کے فلسفے کے۔

باقی بچے ہوئے تین اصول و قواعد، مکان، مادہ اور زمان، دراصل کائنات کے غیر جاندار حصے ہیں۔ مکان کو ہم رازی کے مطابق مادہ یا ذرات اور خدا جو ان کو گھیرے ہوئے ہیں کے انفرادی اجزاء کے درمیان رابطے اور تعلق کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔ زمان اور مادہ کو

ایک غیر وضاحت شدہ اور مکمل شکل یا محدود شکل کا حامل سمجھ سکتے ہیں۔ اس طرح مکمل مادہ جو کسی مقام پر دار و مدار نہیں رکھتا ہے اسی طرح وقت کا بھی حال ہے۔ جس کو بیان نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کو حرکت سے محدود کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح رازی کا تصور زمان غیر منتهی ہے مادے کی طرح، اس طرح یہ زمان کا تصور اسطو کے تصور زمان سے بلند ہے۔ جس کو اسطو کے مطابق مایا اور ناپا جاسکتا تھا حرکت کی بنیاد پر۔

رازی کی دواہم کتابیں 'الطب الروحانی' اور 'السر الفلسفیہ' جو دونوں موجود ہیں میں رازی نے اخلاقیات کو نفسیاتی دوا کا نام دیا ہے۔ اس نے ان کتابوں میں راحت خواہش وغیرہ بات کی ہے۔ مگر اس نے عقل کے ذریعے سے خواہشات پر قابو کی وکالت کی ہے۔ رازی زہد کے خلاف تھا وہ فلسفے اور فلسفیانہ زندگی کو مکمل نجات کا ذریعہ سمجھتا ہے۔

رازی کے جو خیالات مذہبی تعلیمات کی مخالفت میں نقل کئے جاتے ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دراصل یہ رازی کی اپنی لکھی ہوئی کتابوں کے مواد کے ساتھ میل نہیں کھاتے ہیں۔ خاص طور پر یہ اس کی کتاب الطب الروحانی جو اس نے دراصل ابو حاتم کے جواب میں لکھی تھی۔ اور پیر آدمن کے مطابق ابو حاتم نے جان بوجھ کر رازی کے خیالات کو غلط انداز سے پیش کیا ہے، خاص طور سے اس کے ساتھ منسوب مذاہب کی تردید یا اسلام کی مخالفت۔ دراصل رازی تجسمیت کے خلاف بول رہا تھا اور وہ معجزات اور تقلید کے بارے میں ان توہمات کا ذکر کر رہا تھا جو لوگ بلا تحقیق پیش کرتے ہیں۔ چونکہ ابو حاتم اور اس کا شاگرد حمید الدین کرمانی دونوں غالی اسماعیلی تھے اس لیے وہ اکثر و بیشتر رازی کے خیالات کو توڑ مروڑ کر پیش کرتے تھے۔ اس بات کی طرف شہرستانی نے بھی اشارہ کیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک رازی نے اسماعیلیوں کی شدید مخالفت کی تھی۔ بعض لوگوں کے مطابق رازی کی اپنی کتابوں میں ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے خاص طور پر فی الطب الروحانی جو دراصل اس نے ابو حاتم کے خیالات کی تردید میں لکھی ہے۔

البیرونی اور ابن سینا دونوں نے رازی کے فلسفیانہ خیالات کی تردید کی ہے اور manichaeism کے ساتھ رازی کی دلچسپی پر تنقید خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ابن سینا نے لکھا ہے۔

"Or from Muhammad Ibn Zakariya al-Razi who meddles in metaphysics and exceeds his competence. He should have remained confined to surgery and to urine and stool testing. Indeed he exposed himself and showed his ignorance in these matters."

”یا ابو بکر رازی کو دیکھ لو جو مابعد الطبیعات میں دخل اندازی کرتا ہے اور اپنے حدود علم سے تجاوز کرتا ہے۔ اس کو جراحی اور پیشاب کی جانچ تک محدود رہنا چاہیے تھا۔ اس نے اپنے آپ کو بالکل بے نقاب کر دیا اور ان معاملات میں اپنی لاعلمی اور جہالت کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔“

معلومات کی جانچ

1. ابو بکر رازی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابو بکر رازی کے طبی کارناموں کا تعارف پیش کیجیے؟
3. ابو بکر رازی کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟ مختصر بیان کیجیے۔

3.8 اخوان الصفا-تعارف

چوتھی صدی کے نصف حصہ میں اہل علم کی ایک جماعت نے جو اپنے آپ کو اخوان الصفا کے نام سے موسوم کرتی تھی مختلف فلسفیانہ موضوع پر 51 رسائل لکھے۔ شہر زوری نے تاریخ الحکماء میں ان رسائل اور ان کے مؤلفین کا ذکر چند سطروں میں کیا ہے۔ قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ ”کرمانی نے مشرق کا سفر کیا اور اپنے ساتھ رسائل اخوان الصفا لایا جو اس سے پہلے اندلس میں نہیں آئے تھے۔ قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے ”اخوان الصفا و خلان الوفا ایک جماعت کا نام ہے جس نے جمع ہو کر قدیم فلسفہ کے مختلف انواع پر ایک کتاب لکھی اور اس کو چند مقالات پر مرتب کیا جن کی تعداد 51 ہے۔ ان میں پچاس رسائل فلسفہ کے پچاس انواع پر ہیں۔ اور اکیانو رسائل تمام مقالات کا اختصار و خلاصہ ہے۔ ان رسالوں کے مؤلفین میں قفطی نے صرف ابوسلیمان بن معشر البیسی (مقدسی) ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، ابوالحسن المہر جانی اور عوفی کا نام لیا ہے۔ دوویئر کے نزدیک اس نویں صدی کے نصف آخر میں پیدا ہونے والی اس تحریک کا بانی قرامطہ فرقے کا سردار عبداللہ ابن میمون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب چشم تھا۔ جس نے طبعی فلسفیوں کے حلقہ درس میں تعلیم پائی تھی۔ اسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتے میں مربوط کر کے سلطنت عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کوئی اسے شعبہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاہد یا فلسفی۔

اگرچہ قیصر الاسلام یقین کے ساتھ یہ نہیں کہتا ہے کہ اس انجمن کا تعلق عبداللہ بن میمون کے فرقہ کے ساتھ تھا۔ مگر اتنا وہ بھی مانتا ہے کہ یہ تحریک عبداللہ کی تحریک کے زمانے میں اٹھی جس کی غرض و غایت عبداللہ کی تحریک سے مماثل تھی۔ دراصل دور عباسیہ میں فلسفے کو جو شاندار اہمیت حاصل ہوئی تھی اور اس میں اطباء اور فلاسفہ قدما کے علوم میں لوگ بے پناہ دلچسپی لیتے رہے جس کے نتیجے میں ان پر کفر و الحاد کے الزامات بھی لگتے رہے ہیں اور اسی لعن و طعن اور الزام سے بچنے کے لیے ہی اہل فلسفہ مجبور ہو گئے تھے کہ اپنے خیالات کو پردہ راز میں رکھیں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے انھوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے خفیہ انجمنیں بنالیں تھیں۔ جن میں سے ایک انجمن اخوان الصفا کی تھی۔ اس مجلس کے اراکین خفیہ طور پر فلسفہ کے مختلف موضوعات پر بحث کرتے تھے۔ فلسفہ یونان، فکر فارس اور نظریات ہند سے واقف ہونے کے بعد اسلام کے ساتھ ان تصورات کو ہم آہنگ بنانا ان کا اہم مقصد تھا۔ ان کے مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ نعوذ باللہ شریعت اسلامیہ جہالت و گمراہی کا شکار ہے۔ اور اس کی تعبیر صرف فلسفہ ہی سے ممکن ہے۔ کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقاد یہ اور مصلحت اجتہاد پر غالب ہے۔ اور جس وقت فلسفہ یونان اور شریعت محمدیہ میں آہنگ و امتزاج پیدا ہو جائیگا اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔

اس طرح اخوان الصفا کا تمام فلسفہ ان کے تصنیف کردہ اکیانو رسائل پر مشتمل ہے جن کو ایک طرح سے انسائیکلو پیڈیا کہا جاسکتا ہے۔ ان رسائل میں جن موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ یہ ہیں۔ موت و حیات کی حقیقت، روحانی و جسمانی لذات، افلاک و کائنات کی نگوین، ہندسہ و موسیقی، مادہ و صورت، عشق قرب الہی کی تدبیر، ایمان و سحر وغیرہ۔

اخوان الصفا کے رسائل کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اپنے طور پر کوئی فلسفیانہ نظام نہیں تشکیل دیا ہے بلکہ وہ دراصل ایک ایسا نظام فکر پیش کرتے ہیں جو اس وقت کی فکری دنیا میں رائج تھا۔ رسائل اخوان الصفا کا بیشتر حصہ علوم طبعیہ اور منطق پر

مشتمل ہے۔ اور جب ہم مابعد الطبیعات، نفسیات اور الہیات کی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو ان افکار میں ہمیں نوافلاطونی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں جو اسکندر فردوسی کے یہاں پائے جاتے ہیں اور جو فلاطیس مصری کے یہاں مکمل طور پر پختہ نظام کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ اخوان الصفا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر ہے۔ عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ یہ مکمل روحانی تنویر ہے۔ جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے۔ اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح عام تمام مادے میں جاری و ساری ہوتی ہے۔ اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تنویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے۔ یہ روح عام تمام اشیاء میں جاری ہونے کے باوجود بھی ایک، اور واحد ہے۔ ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے۔ جو اس کی قوت اور توانائی کی علت بنتا ہے۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد و اتصال عارضی نوعیت کا ہے۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لیے قریب آ جاتی ہے اور اس طرح یہ روح موجود یا عقل کے قریب آتی جاتی ہے۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تاکہ یہ روح اصلی (خدا) میں جذب ہو کر اللہ سے قریب تر ہو سکے۔ عقل اللہ کا فیضان خاص ہے۔ علم اور ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد از موت عقل بن جاتی ہے۔ پھر یہ عقل اول (خدا) میں جذب ہو جاتی ہے۔ اور یہی منجائے زندگی ہے۔

اخوان الصفا اپنے آپ کو عقلی گروہ کہتے تھے اور اسلامی فرقوں سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھتے تھے۔ وہ عقل کی سرپرستی میں زندگی بسر کرنے کی وکالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ رسائل میں لکھا ہوا ہے ”ہر جماعت کو تنظیم و ترتیب و اصلاح کے لیے ایک رئیس کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم نے اپنے بھائیوں کی جماعت کے لیے اپنا رئیس عقل کو مقرر کیا ہے۔ مگر اس دعویٰ کے باوجود وہ لوگ صرف عقل کے ہی تابع نہیں ہیں بلکہ فرقہ شیعہ سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اسی کی ایک شاخ ہے۔ اور یہ رسائل انھوں نے خاص اسی فرقے کے لیے لکھے ہیں چنانچہ ایک جگہ پر لکھتے ہیں۔

”کہ اے بھائی ہم نے مختلف علوم و فنون میں 51 رسالے لکھے ہیں جن میں ہر ایک کی حیثیت تمہید، مقدمہ اور نمونہ کی ہے تاکہ اس کو ہمارے بھائی دیکھیں۔ اس کی قرأت سنیں۔ اس کے بعض مطالب سمجھیں اور فضیلت اہل بیت کی حقیقت کو جس کے وہ معترف ہیں جانیں کہ وہ لوگ خدا کے علم کے خازن اور نبوتوں کے علم کے وارث ہیں۔“ ایک جگہ خاص طور پر شیعوں کو مخاطب کر کے لکھا ہے ”خدا نے ہم میں چند باتیں ایسی جمع کر دی جو باہمی برادرانہ محبت اور دوستی کو مضبوط کرتی ہیں۔ اور ان ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آپ کے اہل بیت کی محبت اور امیر المومنین علی بن ابی طالب خیر الوصیین کی ولایت ہے۔“

اسی طرح وہ امام منتظر کی موجودگی کے قائل تھے اور ان لوگوں کو رد کرتے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام منتظر مخفی ہیں کے خوف سے چھپا ہوا ہے۔ حاشا وہ ان کے سامنے موجود ہے ان کو پہچانتا ہے اور وہ اس کے منکر ہیں۔ (رسائل اخوان الصفا، جلد ۳، ص: 199، حکماء، ص: 294)۔ عبد السلام ندوی کے نزدیک باطنیت اس فرقے کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور باطنیوں کی تعلیمات کی بہت ساری خصوصیات ان میں موجود ہیں۔ مثلاً باطنیوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عقائد صرف اس شخص پر ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ قسم لیتے

ہیں کہ وہ ان کے اسرار کسی غیر پر ظاہر نہیں کریں گے۔ اور رسائل اخوان الصفا کے مؤلفین بھی اپنی تعلیمات مخفی طور پر دیتے تھے۔
عام طور پر اخوان الصفا کے علم کے چار ماخذ ہیں۔

- (1) وہ کتابیں ہیں جو حکماء نے ریاضیات اور طبیعیات پر لکھی ہیں۔
 - (2) وہ کتابیں جو پیغمبروں پر نازل ہوئیں مثلاً تورات، انجیل، قرآن اور انبیاء کے دوسرے صحیفے۔
 - (3) صحیفہ فطرت یعنی آسمانوں کی ترکیب، بروج کے اقسام، ستاروں کی حرکت۔ ان کے اجسام کی مقدار اور عناصر کے تغیرات، کائنات کی مختلف قسمیں۔ مثلاً معدنیات، حیوانات، نباتات، انسانی مصنوعات۔
 - (4) کتب الہیہ جن کو صرف پاک لوگ یعنی فرشتے چھو سکتے ہیں اور یہ جواہر نفوس کے احساس، انواع اور جزئیات ہیں۔ جو اجسام میں تصرف کرتے ہیں۔ ان کو حرکت دیتے ہیں۔ ان کی تدبیر کرتے ہیں۔ اور وقتاً فوقتاً ان کے افعال کو پیدا کرتے ہیں۔
- ان رسائل میں افلاطون، فیثاغورس اور ارسطو کا فلسفہ بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں اسلامی فلسفہ پر مذہب، اخلاق اور تصوف وغیرہ کا جواثر پڑا ہے ان سب کی تفصیل ہے۔ یہاں تک کہ ان میں خرافات کا ایک حصہ بھی شامل ہے۔ فارابی اور ابن سینا نے فلسفہ کی جو کتابیں لکھی تھی۔ مخصوص لوگوں کے لیے تھیں۔ لیکن ارباب رسائل اخوان الصفا نے یہ رسالے عام لوگوں کے لیے لکھے ہیں۔ اس لیے اس میں فلسفیانہ دقیق عبارتیں نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ صاف و سلیس ادبی رنگ پایا جاتا ہے۔ لیکن با-ہمہ ان سے فلسفہ کی تعلیم دینا مقصود نہیں بلکہ ایک ایسا مجموعہ تیار کرنا مقصود ہے جو ایک خاص قسم کی سیاست کے لیے ایک جماعت کو تیار کر دے۔ اس لیے انھوں نے اس کی عام اشاعت نہیں کی۔ اخوان الصفا بقول ابوالحسن ندوی "فری مسین کے طرز کی ایک خفیہ انجمن بغداد میں قائم تھی۔ جس میں فلسفہ یونان کو معیار قرار دے کر دینی مباحث اور عقائد پر گفتگو ہوتی تھی۔ اور مسائل کو طے کیا جاتا تھا۔

دوبوڑ کے نزدیک اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں شیعہ اور معتزلہ کی تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا ہے۔ اخوان الصفا تمام اقوام و مذاہب کی حکمت کو جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، محمدؐ اور علیؑ ان کے پیغمبر ہیں وہ کہتے تھے کہ شرع لفظی احکام کے اعتبار سے عوام کے لیے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کمزور اور مریض روحوں کے لیے۔ لیکن قوی طبیعتوں کی غذا فلسفیانہ خیالات ہیں۔

اخوان الصفا کے نزدیک مذہب اور فلسفہ میں کوئی تصادم نہیں ہے۔ فلسفہ مذہبی تعلیمات کی تائید اور اعانت کرتا ہے اور مذہب فلسفہ کے نتائج کو محکم و استوار کرتا ہے۔ فلسفہ روح کی توانائی ہے اور مذہب اس کی زندگی ہے۔ فلسفہ عقل ہے۔ عقل زمین پر خدا کی نائب ہے اور مذہب خدا کا پیغام ہے۔

علم کے تین ذرائع ہیں۔ (۱) حواس خمسہ (۲) فکر (۳) الہام، فلسفہ کا مقصد انسان کو ایک ایسی سطح پر لانا ہے کہ وہ خدا کی طرح فیاض، رحیم اور عادل بن جائے۔ انسانی اخلاق پر چار چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں۔ مآخول، تربیت، وراثت اور آب و ہوا، موت کے فوراً بعد قیامت شروع ہو جاتی ہے۔ روح کی تین مہلک ترین بیماریاں ہیں۔ غرور، حرص اور حسد، دانش مند وہ ہے جو خود نیک ہو اور دنیا کے ساتھ نیکی

معلومات کی جانچ

1. اخوان الصفا کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. اخوان الصفا کے رسائل پر تبصرہ کیجیے؟
3. اخوان الصفا کی تعلیمات پر مختصر مضمون لکھیں۔

3.9 امام غزالیؒ

ابو حامد کنیت، محمد نام، حجت الاسلام اور زین الدین لقب اور غزالی عرف ہے۔ غزالیؒ، خراسان کے مشہور ضلع طوس کے رہنے والے تھے۔ جہاں وہ طابران میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پیدائش 450ھ میں ہوئی۔ غزالیؒ کسی اعلیٰ خاندان میں پیدا نہیں ہوئے۔ ان کے والد ایک نادار صوفی منش آدمی تھے اور صرف اپنے ہاتھ کی کمائی پر گزارا کرتے تھے۔ اس غرض سے رشتہ بانی اور رشتہ فروشی کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔ اور اپنے ہاتھ سے سوت کاتتے تھے۔ اور اس کو فروخت کر کے وجہ معاش پیدا کرتے تھے۔ چونکہ عربی زبان میں غزل کے معنی کاتنے کے ہیں۔ اس لیے غزالیؒ اپنے باپ کے پیشے کی بنا پر غزالی کے عرف سے مشہور ہو گئے۔ اگرچہ عربی قواعد کے لحاظ سے غزالیؒ کی جگہ پر غزال ہونا چاہئے تھا مگر چونکہ خوارزم اور جرجان میں نسبت کا یہی قاعدہ مروج تھا اسی بنا پر عطار کو عطار اور غزالیؒ کی طرف منسوب ہیں۔ اس لیے غزالیؒ تشدید کے بجائے زاء کی تخفیف کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ ابن خلکان نے اس کو مشہور روایت کے خلاف قرار دیا ہے۔ مگر موجودہ دور میں اکثر لوگ سمعانی کے قول کو ہی ترجیح دیتے ہیں۔ مگر ہمارے خیال میں پہلا قول ہی زیادہ اقرب ہے۔ کیونکہ شبلی کے مطابق طوس کے ضلع میں غزالہ کے نام سے کوئی گاؤں موجود نہیں ہے۔

غزالیؒ طوس میں 1059ء میں پیدا ہوئے یہ وہی مقام ہے جہاں شہرہ آفاق شاعر فردوسی ایک سو سال پہلے پیدا ہوا تھا۔ دو بوڑھے لکھا ہے ”جس طرح فردوسی نے ایرانی قوم کی گزشتہ عظمت و جلال کا نقشہ کھینچا ہے اسی طرح امام غزالیؒ اسلام کی آئینہ تاریخ کے حجت اور زینت ہونے والے تھے۔“ دوسرا نکتہ دو بوڑھے نے اس طرح پیش کیا ہے کہ غزالیؒ کے زمانے میں ”جب کہ صلیب کے مجاہد مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لیے مسلح ہو رہے تھے۔ غزالیؒ اس کا تہیہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کی حمایت کا جھنڈا لہرائیں۔“ غزالیؒ نے ابتدائی تعلیم طوس میں احمد الرازکانی، ابو حامد اسفرائینی، ابو حامد جوینی اور احمد بن محمد جوینی سے حاصل کی۔ طوس سے نکل کر جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر اسماعیل سے تحصیل شروع کی۔ نشو و نما شافعی مذہب اور اشعری فرقہ کے عقائد و مسلک میں ہوا۔ ابتداء اسی طرز کی تعلیم حاصل کی جو اس زمانہ میں دنیا کی ترقی کا ذریعہ بن سکتی تھی۔ جرجان سے 473ھ میں نیشاپور گئے اور امام الحرمین ابو المعانی عبد الملک جوینی سے علم فقہ اور اصول حاصل کئے۔ نیشاپور میں ام الحرمین (وفات 1085ء) سے علم دین حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ غزالیؒ تصنیف و تالیف اور تعلیمی سے بھی وابستہ رہے۔ امام الحرمین نظامیہ نیشاپور کے مدرس اعلیٰ تھے۔ غزالیؒ نے ان سے فقہ اور اصول فقہ کے علاوہ حدیث، علم کلام، مقدمات فلسفہ اور

الہیات کا درس لینا شروع کیا۔ اور تکمیل علوم میں نہایت جدوجہد کی پہلے شاگرد پھر نائب (ممد و مددگار) کی حیثیت سے علمی خدمات انجام دیں (امام غزالی کا قلعہ، ص: 24)۔ امام الحرمین کے انتقال کے بعد ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک طوسی نے غزالی کی علم و فضل اور وسعت مطالعہ و معلومات کو سن کر انھیں بغداد آنے کی دعوت دی۔ اور بغداد کے مدرسہ نظامیہ کا منتظم اعلیٰ اور استاد مقرر کیا۔ امام غزالی کی عمر اس وقت تیس (۲۳) برس کی تھی۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے غزالی کی عمر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس وقت وہ اٹھائیس برس کی تھی۔ مدرسہ نظامیہ اس وقت دنیائے اسلام کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اور اس میں تمام مروجہ علوم و فنون کی اعلیٰ تعلیم و تربیت کا پورا پورا انتظام تھا۔ چنانچہ امام غزالی جمادی الاولیٰ سنہ 484ھ بمطابق جون سنہ 1091ء میں بڑی عظمت کے ساتھ بغداد میں داخل ہوئے اور نظامیہ بغداد کی مسند درس کی زینت کو دوبالا کر دیا۔ اس وقت امام غزالی کی عمر چونتیس سال سے زیادہ نہ تھی۔ تھوڑے ہی دن میں ان کے درس، حسن تقریر اور تبحر علمی کی بغداد میں دھوم مچ گئی۔ طلباء و علماء نے استفادہ کے لیے ہر طرف سے ہجوم کیا، ان کی مجلس درس مرجع خلافت بن گئی۔ ان کی مجلس میں تین تین سو مئیں طالب علم اور سو سوا امراء و روساء اس میں شرکت کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ امام غزالی نے اپنی اعلیٰ صلاحیتوں، دماغی قوت، علمی فضیلت اور طاقتور شخصیت سے بغداد میں ایسا اثر و رسوخ پیدا کر لیا کہ ارکان سلطنت کے ہم سر بن گئے۔

ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پہلے امام غزالی صرف خراسان کے امام تھے اور اب بغداد میں پہنچ کر اہل عراق کے بھی امام ہو گئے۔ اور وہاں یہ درجہ حاصل کیا کہ ان کے جاہ و چشم نے امراء و اکابر کے جاہ و چشم کو بھی دبا لیا۔ امام غزالی نے ساڑھے چار برس تک نظامیہ بغداد میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ لیکن اس کے بعد ان کی حالات میں دفعۃً انقلاب پیدا ہوا۔ اور اس جاہ و چشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے۔ اور ہاں دس برس تک عزت نشینی اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ قاضی ابوبکر بن عربی کا بیان ہے کہ اس نے غزالی کو ایک بیاباں میں اس حالت میں دیکھا کہ ہاتھوں ایک عصا ہے، بدن پر ایک گڈری ہے، کاندھے پر پانی کی ایک چھالگل ہے۔ اور ان کو بغداد میں اس حالت میں دیکھا تھا کہ ان کے مجلس درس میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے چار سو شاگرد حاضر ہوتے تھے۔ امام صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے شام میں دو سال تک قیام کیا۔ اور ایک مدت تک مسجد دمشق کے منارہ میں دروازہ بند کر کے مراقبہ کرتے رہے۔ دمشق سے نکل کر بیت المقدس گئے اور وہاں بھی یہی شغل رہا۔ پھر مقام خلیل کی زیارت کر کے فریضہ حج ادا کرنے کے لیے حجاز گئے پھر حجاز سے وطن واپس آ گئے۔

399ھ میں بغداد میں واپس آئے تو نظام الملک کے صاحبزادہ نے نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں پڑھانے کے لیے مجبور کیا۔ چند ہی ماہ گزرے تھے کہ ایک باطنی شخص نے 505ھ میں فخر الملک کو بھی شہید کر دیا۔ امام غزالی اس حادثہ کے بعد اپنے شہر طوس واپس آ گئے اپنے گھر سے قریب ایک مدرسہ قائم کیا اور بقیہ زندگی اسی میں قرآن و حدیث کی تدریس و خدمت اور وعظ و ارشاد میں گزار دی۔ طوس ہی میں 505ھ بمطابق 1111ء میں انتقال ہوا۔ امام غزالی نے اثنائے تحصیل میں فن حدیث کی تکمیل نہیں کی تھی۔ اگرچہ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے ابوالفتح الحاکمی طوسی سے سنن ابی داؤد پڑھی تھی فقہاء کے ساتھ متفرق طور پر ہزاروں حدیثیں سنی تھیں اور ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی نے مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کتاب لکھی تھی، اس کو امام صاحب نے شیخ ابو عبد اللہ محمد بن احمد الخوارسی سے سنا تھا تاہم اب تک احادیث صحیحہ کا اصلی خزائن ان کی نگاہوں سے چھپا ہوا تھا۔ اس لیے سب کے اخیر میں وہ اس طرف متوجہ ہوئے اور محدثین کی صحبت اختیار کی اور حافظ عمر بن ابی الحسن الرضائی کو اعزاز و اکرام کیا تھا بلا کر ان سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سنی۔ اور ابن عساکر کے بیان کے مطابق

امام غزالی کی زندگی کا خاتمہ علم حدیث کی طرف توجہ، اہل حدیث کی صحبت اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے مطالعہ پر ہوا۔ اور ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اخیر عمر میں جب امام صاحب کو معلوم ہوا کہ صوفیوں کے طریقہ سے ان کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا تو انھوں نے احادیث سے ہدایت حاصل کرنا چاہی اور بخاری و مسلم کے مطالعہ میں مصروف رہنے لگے اور اسی حالت میں انھوں نے وفات پائی۔

امام غزالی نے علم فلسفہ امام الحرمین کی خدمت میں رہ کر حاصل کرنے کے بعد دو سال کے مطالعہ اور ایک سال کے کافی غور و فکر کے بعد بغیر استاد کی اعانت و رہنمائی کے فلسفیانہ علوم حاصل کئے۔ کیونکہ امام الحرمین کے پاس جو فلسفہ و حکمت کی تعلیم امام غزالی نے حاصل کی تھی وہ بالکل سرسری تھی۔ لیکن جب ان کے دل میں تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا تو ان کو یہ سرسری تعلیم نا کافی معلوم ہوئی اور انھوں نے کامل غور و فکر کے ساتھ فلسفیانہ علوم کا مطالعہ شروع کیا۔ اور ان کے بیان کے مطابق وہ علماء اسلام میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس حیثیت سے فلسفیانہ علوم پر نظر ڈالی چنانچہ معتزلیہ اہل اللہ میں لکھتے ہیں کہ ”میں علم الکلام سے فارغ ہو کر فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ تو مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہوا کہ کسی علم کی خرابیوں سے وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو اس علم کے درجہ کمال کو نہ پہنچ جائے کہ اس علم کے سب سے بڑے عالم کے برابر ہو جائے بلکہ اس سے بڑھ جائے اور اس علم کے شیب و فراز سے اس قدر واقفیت حاصل کر لے جو خود صاحب علم کو حاصل نہ تھی۔“

غزالی مقاصد فلاسفہ میں لکھتا ہے ”میں تم کو سب سے پہلے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کی چار قسمیں ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الہیات جن میں ریاضیات بالکل عقل کے مخالف نہیں۔ اس لیے ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ہم اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتے ہیں۔ البتہ الہیات میں فلسفیوں کے اکثر عقائد حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہل حق کی مخالف ہیں۔ لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں، طبیعیات میں حق و باطل دونوں مخلوط ہیں اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں کون غالب ہے اور کون مغلوب۔“ تہافت الفلاسفہ میں غزالی نے ان فلاسفہ کے اثرات کو زائل کر نیکی کوشش کی ہے جو مسلمانوں پر پڑ رہے تھے اور وہ مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ کیونکہ غزالی کے نزدیک بعض لوگ اپنی ذہانت اور طباعی کے باعث دوسرے لوگوں سے اپنے کو ممتاز سمجھتے تھے اور مذہبی قیود سے بالکل آزاد ہو گئے تھے۔ اور اس کی صرف ایک وجہ تھی کہ انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے بڑے بڑے نام سنے تھے۔ اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبیعیات اور الہیات کے اصول و مسائل میں ان کی وقت نظری کی مبالغہ آمیز تعریفیں کیں اور ان کی زبان سے ان کو معلوم ہوا کہ اس قسم کے عالی دماغ لوگ مذہب کے منکر تھے۔ اور اس کے اصول و قواعد کو محض فریب دہ اور نمائشی چیز سمجھتے تھے۔ تو یہ لوگ بھی مذہب کے منکر ہو گئے۔ تاکہ وہ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں۔ اس لیے غزالی نے یہ کتاب لکھی تاکہ الہیات میں ان کی مضحکہ انگیز غلطیوں کو ظاہر کریں۔

امام غزالی نے تردید کے لیے 20 مسئلے انتخاب کئے اور الفارابی اور خاص طور پر ابن سینا کے فلسفیانہ خیالات کو بنیاد بنا کر فلسفے کی تردید میں یہ کتاب لکھی۔ ۲۰ مسئلوں میں سترہ مسئلے الہیات کے اور تین مسئلے طبیعیات کے منتخب کئے۔ ان مسائل میں یہ مسائل بھی شامل تھے۔ حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا ہے۔ خرق عادات کا انکار باطل ہے۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکے کہ روح ابدی ہے۔ فلاسفہ جو قیامت اور حشر اجساد کے منکر ہیں یہ ان کی غلطی ہے وغیرہ وغیرہ۔

سر سید احمد خان مرحوم اس سلسلے میں غزالی کے خیالات کا خلاصہ کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں: ”جو فلسفیوں کے بارے میں بیان کرتے ہیں ان کا یہ کہنا کہ خدا تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ غزالی نے فلسفیوں کے ان خیالات کو موجب کفر قرار دیا ہے جن کے مطابق حشر اجساد کا نہیں بلکہ ارواح کا ہوگا اور ارواح عود نہیں کریں گے دوزخ و جنت حور و قصور وغیرہ جسمانی نہیں بلکہ یہ چیزیں صرف روحانی ہیں۔ جو جسمانی عذاب و ثواب سے اعلا و ارفع ہیں۔ چنانچہ یہ عنوان قائم کرنے کے بعد فلاسفہ کے خیالات کا خلاصہ اس طرح پیش کرتے ہیں۔ شریعت میں عذاب و ثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی تو ان سے مراد محض تمثیلات ہیں۔ کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں۔ ورنہ روحانی لذات ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متضاد نہیں۔ کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلا ہیں۔ اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقاء کے منکر ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں اس میں معاد کا ذکر آچکا ہے اور معاد بغیر بقا روح کے ممکن نہیں۔ ہم فلسفیوں کے صرف اس دعویٰ کی مخالف ہیں کہ اس کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد غزالی فرماتے ہیں۔ فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں۔ حشر بالا اجساد کا انکار، جہنم میں عذاب جسمانیہ کا انکار، جنت میں لذات جسمانیہ کا انکار جنت و دوزخ کا انکار، جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخر میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی روحانی و جسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ فلا تعلم نفس ما أخفی الہم من قرۃ العین۔ (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ ان نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سب مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔

غزالی فرماتے ہیں کہ آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں۔ اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے۔ سر سید احمد خان فلاسفہ کے خیالات کو غزالی کی زبان میں مختصر اس طرح بیان کرتا ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ اجساد محسور نہیں ہونگے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ انھوں نے مذہب کے اصل مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے اپنے ہم عصر فلسفیوں سے زیادہ کوشش کی ہے۔ چونکہ ان کے پیشرو فلسفی یونانیوں کی طرح عقل پرست تھے اس لیے وہ مذہب کی تعلیم کو محض تخیل یا شارع کی من گھڑت سمجھتے تھے۔ اس کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کے علم کا جو ادنیٰ درجے کی حقیقت کا حامل تھا۔ بہ خلاف اس کے غزالی مذہب کو انسان کی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں۔ وہ ان کے نزدیک حکما اور شرع دونوں سے برتر ہے اور اصل میں ایک روحانی کیف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام نے فلسفہ کی تحصیل صرف اس لیے کی کہ فلاسفہ کے لٹیرانہ اعتراضات کے جواب دیں۔ انھوں نے فلسفہ کی غلطیاں دکھائیں اور ان غلطیوں پر فلسفیوں کے انداز ہی پر واپس قائم کیں۔ ورنہ فلسفہ و حکمت ان کا اکتسابی اور ثانوی فن تھا اور خود ان کے نقطہ نظر سے یہ ان کا کی زندگی کا کوئی اہم مقصد نہ تھا۔

غزالی عقل کے ذریعے معلوم شدہ علوم میں شک کرتے ہیں مگر یقین کرتے ہیں کہ معرفت اس نور سے حاصل ہوتی ہے جسے اللہ تعالیٰ قلب میں ڈال دیتا ہے یہاں ذکی مبارک ایک اہم بات کہتا ہے۔ دیکارت شک میں گھرا ہوا امام غزالی نے اس کو صاف کر دیا۔

ایک اہم موضوع جس پر امام غزالی اور شاہ ولی اللہ نے بات کی ہے وہ علم اور ذرائع علم سے متعلق ہے، شاہ ولی اللہ دہلوی نے وجدان کو ان تمام اقسام کے ساتھ رکھ کر بڑی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے جن کو یونانی فکر سے متاثر فلاسفہ نے برتا ہے۔ مثلاً الخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے حسی علم، تخیل، ظن و تخمین اور عقل و فکر جیسے تمام ذرائع کا تقابلی موازنہ کرنے کے لیے وجدان کی اہمیت اور افادیت پر تفصیل کے ساتھ بات کی ہے۔ یونانی فلاسفہ کی طرح شاہ صاحب علم بالحواس کو ناقابل بھروسہ قرار دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے سے عملی معاملات اور اللہ تعالیٰ کے ان مقاصد اعلیٰ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے، جو مخلوقات کی پیدائش کے پیچھے کارفرما ہو سکتے ہیں۔ فارابی اور ابن سینا نے جو اہمیت قوت تخیل کو دی ہے جہاں پیغمبرانہ وجدان تمثیلات اور ایمان کی صورت میں سامنے آتا ہے، مگر جن کو علمی اور قونی زبان میں اچھی طرح سے بیان پیش کیا جاسکتا ہے، شاہ صاحب اس خیال سے زیادہ اختلاف نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ شاہ صاحب کے نزدیک وجدان ایک پراسرار طاقت کا نام ہے جو عقل کے دائرے سے باہر ہے اور یہ اس خدائی حقیقت کو منتظم تمثیلات اور رموز و کنایات کے ذریعے سے ظاہر کر سکتا ہے۔

غزالی نے گمراہ لوگوں اور بدعتیوں کا رد کیا ہے اور ان کے خیالات اور نظریات اور اعمال پر اعتراضات اٹھائے ہیں اور دو طرح سے اپنے خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک لحاظ سے معمولی طرز پر اپنا کام انجام دیا ہے اور رسالہ قدسیہ لکھا ہے۔ اس سے اعلیٰ تر طرز ان کی کتاب اقتصاد فی الاعتقاد میں نظر آتا ہے۔ اس علم کا مقصد غزالی کے نزدیک بدعتیوں کے شور و شغب سے عوام کے عقیدہ کو محفوظ رکھنا تھا۔ غزالی نے منطق و فلسفہ میں متعدد کتابیں لکھیں اور مصحفی کے دیباچے لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لیے ضروری ہیں۔ اور جن کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا ہے۔ غزالی کے اثر سے چند ہی دنوں میں منطق کی تمام اصطلاحات عام طور پر متداول ہو گئیں۔ بقول ابن تیمیہ منطق کا کثرت سے استعمال غزالی کے زمانہ سے ہوا۔ اور غزالی وہ پہلے شخص تھے جس نے یونانیوں کی منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا۔ غزالی کی وجہ سے تعلیم کا نیا دور شروع ہوا۔ غزالی سے پہلے عام تعلیم کے نصاب میں علوم عقلیہ شامل نہیں ہوتے تھے۔ لیکن اب یہ مدرسوں کے نصاب میں ایک مستقل حصہ بن گئے۔۔

غزالی اپنے زمانے کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں چار چیزیں نظر آتی ہیں۔ علماء دین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، فشا غورثی عوام پسند فلسفہ اور اشراقی ارسطاطالیست۔ علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا عقیدہ ہے۔ البتہ متکلمین کی دلیلیں انھیں کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق غزالی کو صوفیوں کے علم باطن سے ہے اور یہی بنیاد ہے ان کے عظیم الشان کارنامے کی کہ انھوں نے مذہبی عقیدے کا دار و مدار ”شخصیت“ پر رکھا۔ چنانچہ جس چیز کو متکلمین معقولات سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔ عوام پسند فلسفے سے انھوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے۔ یعنی ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے فلکیاتی نتائج سے طبیعیات کو وہ صرف اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک اس میں عقائد کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطو کا فلسفہ جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی۔ انھیں اسلام دشمن نظر آتا ہے۔ اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب کی طرف یعنی سواد اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے۔

کیونکہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اسی قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل وہ بالقصد تاقض کا کلیے سے ابتداء کرتے ہیں جو ان کے ہر چیز میں نافذ ہے۔ یہاں تک کہ خدا کی ذات اور صفات میں بھی فلسفے کے طبعی، مافوق الطبعی مسائل میں سے وہ خصوصیت کے ساتھ تین پر حملہ کرتے ہیں۔ (۱) دنیا قدیم ہے (۲) خدا صرف کلی علم رکھتا ہے۔ اس لیے جزئیات کا علم اسے پہلے سے نہیں ہو سکتا (۳) بقا صرف نفس کو ہے یعنی حشر اجساد ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلانی کے پابند ہیں جس نے بروقلوس کے نظریہ قدم عالم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

غزالی نے مقاصد الفلاسفہ 487ھ میں لکھی۔ اس کتاب میں فلسفہ کا بیان شرح اور وضاحت ہے۔ تہافت الفلاسفہ 488ھ میں غزالی نے فلسفیوں کے ان افکار و نظریات کی تردید کی ہے جن کے خیالات اور نظریات کا احاطہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ میں کیا تھا۔ غزالی نے اگرچہ اس کتاب میں فلسفیوں کے باطل خیالات کا رد لکھا ہے۔ مگر حق اور درست فکر و خیال کی تائید و وضاحت بھی ساتھ ساتھ کی ہے۔ المستطہری: غزالی نے 488ھ میں یہ کتاب باطنی فرقہ بشمول اخوان الصفا کے عقائد و اوہام کی تردید و نفی کے لیے لکھی۔ الاقتصاد فی الاعتقاد 488ھ میں لکھی گئی کتاب دراصل علم کلام سے متعلق اعتدال پسند اپروچ کی حامل ہے۔ اور یہ بہت مختصر ہے۔ احیاء علوم الدین 488ھ کے بعد امام غزالی کی سب سے اہم اور سب سے قیمتی کتاب ہے۔ اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ عقائد و عبادات و آداب، مہلک و جاہ کی اور، تعمیری و نجات دہندہ امور۔

ایھا الولد (احیاء کے بعد 501ھ) کسی طالب علم نے آخرت کے بارے میں نفع بخش امور کے بارے میں سوال کیا تو اس کے لیے یہ رسالہ مرتب کیا۔

المعتز بن الصلال (502ھ) اس میں اپنے خیالات اور کیفیات مفصل طور سے بیان کئے ہیں۔ المستطہری (503ھ) علم اصول الفقہ سے متعلق بڑی جامع کتاب ہے۔ الجام العوام عن علم الکلام (502ھ) اور (505ھ) کے درمیان اس کتاب میں غزالی نے سلف کے عقائد و افکار کو مفصل طور پر بیان کر کے اس کی تائید اور اس کے حق ہونے کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی: ”فلسفہ پر یہ دلیرانہ تنقید اور کسی حد تک تحقیر علم الکلام کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز تھا جس کا سہرا امام غزالی کے سر ہے۔ بعد میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس کی تکمیل کی اور فلسفہ اور منطق کی لاش کی تشریح (پوسٹ مارٹم) کا فرض انجام دیا۔ فلسفہ کی جراحی کے اس سلسلہ کا آغاز امام غزالی ہی کی تصنیفات سے ہوتا ہے۔“

”تہافت الفلاسفہ نے فلسفہ کے خیالی طلسم پر کاری ضرب لگائی اور اس کی عظمت، دینی تقدس کو کافی نقصان پہنچایا۔ اس کتاب کی تصنیف نے فلسفہ کے حلقوں میں ایک اضطراب اور غم و غصہ پیدا کر دیا۔ مگر سو برس تک اس کے جواب میں کوئی شایان شان کتاب تصنیف نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ چھٹی صدی ہجری کے آخر میں فلسفہ کے مشہور پر جوش وکیل اور ارسطو کے حلقہ بگوش ابن رشد (م 595ھ) نے ”تہافت التہافت“ کے نام سے اس کا جواب لکھا۔ علماء مغرب کہتے ہیں کہ اگر ابن رشد فلسفہ کی حمایت کے لیے نہ کھڑے ہوتے تو فلسفہ غزالی کے حملوں سے نیم جان ہو چکا تھا۔ ابن رشد کی حمایت نے اس کو سو برس تک کے لیے پھر زندگی عطا کر دی۔“

امام غزالی نے مسلم ممالک میں اس مرض کی بروقت اصلاح کی اور مسلمانوں کو بتایا کہ ان کے دینی عقائد کا اثبات ان غیر معقولات کے التزام پر منحصر نہیں ہے، جن کو فلاسفہ و متکلمین کی ضد میں اسلام کے وہ حمایتی کر رہے تھے جو علوم عقلیہ میں گہری بصیرت نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس امام غزالی نے مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا کہ ان کے دینی عقائد کا اثبات کرنے کے لیے معقول دلائل موجود ہیں۔ غرض غزالی کا مستقبل بنی پر مبنی یہ تجدیدی کام نہ صرف ان کے زمانے میں بلکہ اس کے بعد تقریباً کئی صدیوں تک مسلمانوں کو راہ دکھاتا رہا اور ان کو تشکیک اور احساس کمتری سے نجات دلاتا رہا۔ اور اسلام پر معقولات کی بنا پر کوئی اعتراض بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ احکام شریعت اور عبادت و مناسک کے اسرار و مصالح بیان کئے اور دین کا ایک ایسا تصور لوگوں کے سامنے رکھا جس سے وہ غلط فہمیاں دور ہو گئیں جن کی بنا پر پہلے یہ گمان ہونے لگا تھا کہ اسلام عقلی امتحان کا بوجھ نہیں سہا سکتا۔

فارابی ایک ایسا مسلم فلسفی ہے، جس نے فلسفہ محض میں نام کمایا اور وہ اپنے ماورائی عقلی منہاج کے معاملے میں ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔ اس کے برعکس ماوردی سماجی اور سیاسی معاملات میں قانونی طریق (اپروچ) کا علمبردار نظر آتا ہے۔ جبکہ امام غزالی ایک ایسی ہمہ جہت اور ہمہ گیر شخصیت کا نام ہے، جس نے علم الکلام، فلسفہ اور قانون تینوں کو تصدیق کے ساتھ ملا کر ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ان سب مفکرین کے مقابلے میں امام غزالیؒ کو نہ صرف سراہا ہے بلکہ ان کے اثرات کو اپنے فکر و عمل پر محیط بھی قرار دیا ہے جس کا برملا اظہار حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں اس طرح کیا ہے۔

”ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الاحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص منا طامنا سببا لدفع ضرر او جبت نفع كما هو مبسوط كتبهم ومذاهبهم، ثم اتى الغزالي والخطابي وابن عبد السلام وامثالهم. بشكر الله مساعيهم بنكت لطيفته وتحقيقات شريفته نعم كما اوجبت السنة هذه.

ترجمہ: ”اور ان کے بعد مجتہدین احکام کے علل و مصالح برابر سمجھتے رہے اور ہر حکم صریح کی کوئی نہ کوئی علت خواہ وہ حصول نفع ہو یا دفع مضرت، ضرور قرار دیتے رہے، جیسا کہ ان کی کتابوں میں مفصل مذکور ہے۔ پھر تو غزالی خطابی اور ابن عبد السلام وغیرہم نے عجیب لطائف و نکات اور عمدہ عمدہ تحقیقات بیان کیں، خدا ان کو ان کی سعی کا عوض دے۔“ آگے امام غزالی کے صوفیانہ کتابوں کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں:

”ومنها ان طالب الاحسان اذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيته ويقيد نفسه بالمحافظة على ارواحها وانوارها نفعه قليلها وكان البعد من أن يخطئ خبا عشوائ، ولهذا المعنى اعتنى الامام الغزالي في كتب السلوك بتعريف اسرار العبادات“.

ترجمہ: ”سوم یہ کہ طالب خیر جب نیکیوں میں انتہائی کوشش کرتا ہے اور وہ ان کے مشروع ہونے کی وجہ بھی بخوبی جانتا ہے اور ان کے تقاضوں اور لوازمات پر پوری طرح نگاہ رکھتا ہے تو وہ تھوڑی عبادت بھی اس کو بہت فائدہ دیتی ہے۔ اور وہ اس کو خوب پکا ہو کر دیکھ بھال کرتا ہے اور اندھا دھند نہیں چلتا، اور اسی لیے امام غزالی نے کتب سلوک میں بڑی توجہ و اہتمام کے ساتھ لوگوں کو اسرار عبادات سے روشناس کرایا ہے۔“

یاد رہے حجۃ الاسلام کا لقب دراصل امام غزالی کو ان کے عظیم علمی اور فکری کارناموں کے اعتراف میں دیا گیا تھا۔ جو انھوں نے

مخالفین اسلام جماعتوں خاص طور پر باطنیہ اور فلاسفہ کے خلاف انجام دیئے تھے۔ ان کی کتاب حجتہ الحق اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ ابوالکلام آزاد نے اس لقب کا استعمال شاہ ولی اللہ دہلوی کے لیے کر کے ان دونوں عظیم اسلامی شخصیات کے کارناموں کی مماثلت سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔

چونکہ امام غزالی دراصل صحیح معنوں میں مقاصد دین اور اسرار شریعت کے مشتاق رہے ہیں۔ وہ علمی لحاظ سے ان تمام روحانی اور صوفیانہ مراحل اور مقامات سے گزرنے کے بعد بھی حدیث کے علم سے اپنے آپ کو کبھی بے نیاز نہ سمجھ سکے۔

معلومات کی جانچ

1. غزالی کی زندگی کے بارے میں مفصل نوٹ لکھئے؟
2. غزالی کی واردات قلبی اور اضطراب کو تفصیل سے بیان کریں؟
3. غزالی کے فلسفیانہ کارناموں پر روشنی ڈالیں؟

3.10 ابن رشد

علامہ ابن رشد مسلمان فلاسفہ اور حکماء میں ایک ایسا نام ہے جس سے نہ صرف مسلم دنیا واقف ہے بلکہ عیسائی اور یہودی علماء بھی ان کے افکار کے خوشہ چیں رہے ہیں۔ لاطینی دنیا پر ابن رشد تقریباً تین صدیوں تک چھائے رہے اور ان کی تصنیفات نے افکار و خیالات کو بہت متاثر کیا ہے۔ امام غزالی نے فلاسفہ کے خلاف اپنی معرکہ آراء کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ لکھ کر فلاسفہ کو مشرقی دنیا میں ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا تھا۔ مگر غزالی کے تقریباً ایک صدی بعد ابن رشد نے ”تہافت التہافت“ لکھ کر مغرب میں فلسفے کے احیاء کا وہ کارنامہ انجام دیا جو رہتی دنیا تک یادگار رہے گا۔ جہاں ابن رشد فقہ میں اپنے زمانے کے فقیہ العصر مجتہد تھے وہاں فلسفہ و منطق میں یگانہ روزگار تھے۔ چنانچہ ابن رشد نے اپنے مدلل اور جامع رسالوں کے ذریعے سے ایک نئے علم الکلام کو وجود بخشا۔ یہ رسالے ”کشف الادلیۃ“ اور ”فصل المقال“ کے نام سے موسوم ہیں۔

ابوالولید کنیت ہمد لقب محمد بن احمد بن محمد بن ارشد نام ہے۔ اس کا خاندان اندلس میں نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا۔ اس کا دادا محمد بن رشد 450ھ مطابق 1058ء میں پیدا ہوا۔ علم فقہ میں اس درجہ کمال حاصل کیا کہ قرطبہ میں قاضی القضاہ مقرر ہوا۔ محمد بن رشد نے 520ھ مطابق 1126ء میں وفات پائی۔ محمد بن رشد کے فرزند احمد 1094ء میں پیدا ہوا وہ قرطبہ کا قاضی مقرر ہوا۔ 1168ء میں وفات پائی۔ اس کا فرزند ابن رشد تھا۔

ابن رشد 520ھ مطابق 1126ء میں اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ اپنے والد سے علوم کی تحصیل شروع کی۔ ابن رشد کی تعلیم اول موطا سے شروع ہوئی۔ وہ موطا کو زبانی یاد کرتا تھا اور اپنے باپ کو سنا تھا۔

حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابومروان بن میسرہ، ابوبکر بن سکون، ابو جعفر بن عبدالعزیز اور ابو عبد اللہ ماذری سے بھی حدیث کی

تحصیل کی۔ علم فقہ حافظ محمد بن ارمق سے حاصل کیا۔ عربیت کی تحصیل نہایت شوق اور محنت سے کی۔ ان علوم کے بعد طب کی طرف توجہ کی۔ ابو جعفر ہارون تر جانی جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا سے ابن رشد نے ان کے دربار میں مدت تک رہ کر طب کی تحصیل کی۔ ابن رشد سے پہلے اگرچہ اسپین کی سر زمین جہاں مالکی مذہب کا رواج تھا میں فلسفیانہ ذوق کا حامل ہونا زندگی ہونے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ جیسے کہ علامہ قسریؒ ”فتح الطیب“ میں لکھتے ہیں ”جب یہ کہا جاتا ہے تھا کہ فلان شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندیق کہنے لگتے تھے اور اگر اس نے کسی شبہ میں لغزش کھائی تو قبل اس کے کہ بادشاہ کو اس کی خبر پہنچے اس کو پتھر مارتے یا آگ میں جلادیتے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ میں بالکل جدا گانہ تھی اور وہاں مذہب اور فلسفہ اس طرح شیر و شکر بن گئے تھے کہ عقائد کو فلسفہ سے جدا کرنا خن کا گوشت سے جدا کرنے کے برابر ہوتا۔ البتہ خلیفہ الحکم المستنصر لدین اللہ نے اندلس کو تمام دنیا کے علوم و فنون سے معمور کر دیا۔ وہ 350ھ میں تخت نشین ہوا۔ حکم کے بعد اس کا جانشین ہاشم اگرچہ فلسفہ کا دشمن نکال لیکن حکم نے فلسفہ دانوں کا ایک ایسا گروہ پیدا کر دیا تھا جس کا سلسلہ اخیر زمانہ تک برابر قائم رہا۔ حکم کے بعد کئی صدیوں تک فلسفہ شاہانہ سرپرستی سے محروم رہا۔ یہاں تک کہ موحدین کی سلطنت قائم ہوئی یہ سلطنت محمد بن تومرت نے قائم کی تھی جو امام غزالی کا شاگرد تھا۔ سلطنت کا مذہب اشعری قرار دیا گیا۔ اشعری مذہب میں امام غزالی کی وجہ سے معقولات کا کسی قدر رنگ آ گیا تھا۔ اسی لیے فلسفہ کے ساتھ وہ تعصب نہ رہا۔ عبدالمؤمن نے جو اس سلسلے کا سب سے پہلا بادشاہ تھا نے علوم و فنون پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی۔ عبد المؤمن کے بعد اس کے جانشین یوسف بن عبد المؤمن نے جو 508ھ میں تخت نشین ہوا نے حکم اور مامون الرشید کا زمانہ یاد دلایا۔ اس نے فلسفہ کی طرف خاص توجہ کی اور فلسفہ کی تصنیفات دور دور سے منگوائیں اور ابن طفیل کو ندیم خاص مقرر کیا۔ ان کے ذمہ یہ خدمت بھی تھی کہ تمام دیار سے علماء اور اہل فن طلب کئے جائیں اور ان کو عملی خدمتیں دی جائیں۔ ابن طفیل نے جو ائمہ فن جمع کئے ان میں ابن رشد بھی شامل تھا۔

ابن رشد نے جس زمانہ میں نشوونما پایا، اس زمانہ میں اسپین میں فلسفیانہ مذاق کا آغاز ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ اور دوسرے اسباب تھے جن کی وجہ سے اس کو فلسفہ کی طرف رغبت ہوئی تھی۔ اس نے جن اساتذہ سے فقہ اور طب کی تعلیم پائی تھی ان میں اکثر فلسفہ سے آشنا تھے۔ ابو جعفر بن ہارون جس کی خدمت سے اس نے مدتوں استفادہ کیا علوم عقلیہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ اس طرح ابو بکر بن عربی جو علم فقہ میں اس کے استاد اور امام غزالی کے شاگرد تھے علم کلام کے تعلق کی وجہ سے فلسفہ سے آشنا تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کو شروع سے ہی فلسفہ کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ ابن ابی اصمیعہ نے ابن ہاجہ کے حال میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے اس کی شاد روی کی ہے۔ جب 533ھ میں ابن ہاجہ نے وفات پائی تو اس وقت ابن رشد کی عمر 13 سال تھی۔ ابن رشد کو آغاز شباب ہی میں قضا کی خدمت مل گئی۔ وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا۔ پھر ابو محمد بن مغیث قاضی قرطبہ کے مرنے پر قرطبہ کے قضا کی خدمت ملی۔ 27 برس کی عمر میں 547ھ میں وہ قاضی القضاہ مقرر ہوا۔

فلسفہ کے سلسلہ میں ابن رشد کا جو بڑا کارنامہ ہے وہ تصنیفات ارسطو کی شرح ہے۔ ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی اور ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا قرار دیا۔ اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی ان پر شرحیں لکھیں اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے، حمایت کی۔ ان میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک قدیم اور ازلہ ہیں۔ خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا بلکہ خدا صرف ان کی حرکت کا خالق ہے۔ ابن رشد نے صرف یہی نہیں کیا بلکہ فلسفہ میں تصانیف و تالیفات کی بلکہ اسی کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقائد کی صحیح تشریح وہی ہے جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے۔ اس بات کا سب سے بڑا مظہر ان کا رسالہ ”فصل المقال“ ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اس نے اشاعرہ کے عقائد کو

نہایت زور شور کے ساتھ باطل کہا اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ عقائد عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔ ابن رشد نے امام غزالی کی ”تہافت الفلاسفہ“ کا رد لکھا۔ فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آ گیا تھا کہ بعض اوقات بے اختیار اس کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف ہوتے تھے۔ مثلاً اس نے ایک بار جھلا کر بولا ”خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں“۔ ظاہر ہے کہ ایسے خیالات چونکہ قرآن کی تعلیم کے خلاف ہیں اس لیے ان کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ابن رشد کو اپنے فلسفیانہ خیالات کی وجہ سے کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ اس کی تمام باتیں صرف اس کی ذات تک محدود نہ رہ سکیں۔ چونکہ وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات اور خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے۔ ان تمام واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں ایک آگ سی لگ گئی۔ منصور نے علماء فقہاء کی ایک مجلس قرطبہ کی جامع مسجد میں منعقد کی۔ جہاں ایک عظیم الشان مجمع موجود تھا اس میں ابن رشد کو ایک مجرم کی حیثیت سے پیش کرنے کا حکم دیا۔ قاضی ابو عبد اللہ نے تقریر کی۔ اس کے بعد ابو علی بن حجاج (جو خطیب تھے) کھڑے ہوئے اور اعلان کیا کہ ابن رشد طہار اور بے دین ہو گیا ہے۔ اس مجلس میں یہ طے کیا گیا کہ ابن رشد کو کسی علاحدہ مقام میں بھیج دیا جائے۔ منصور نے ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شائع کرایا۔ جس میں اس واقعہ کا اجمالاً اور ملاحظہ کی دارو گیر کا تفصیلاً ذکر تھا۔ اس کا خلاصہ یہ تھا:

”زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے۔ تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اس قدر دور تھیں جس قدر مشرق مغرب سے دور ہے۔ ہمارے زمانے میں بعض لوگوں نے انھیں ملاحظہ کی پیروی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں۔ یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن تہہ میں الحاد اور زندقہ ہے۔ جب ہم کو ان حالات کی خبر ہوئی تو ہم نے ان کو دربار سے نکال دیا۔ اور حکم دیا کہ ان کی تصنیفات جہاں ہاتھ آ جائیں جلا دی جائیں۔“

ابن رشد کی جلا وطنی کے لیے جس جگہ کا انتخاب ہوا وہ موضع بوسینیا تھی۔ یہ قرطبہ کے قریب ایک چھوٹی سے بستی تھی، جہاں صرف یہودی سکونت رکھتے تھے۔ ابن رشد جب جلا وطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی شہر بدر کئے گئے۔ یعنی ابو جعفر زہبی، ابو عبد اللہ، محمد بن ابراہیم، قاضی بجایہ، ابو الریح، الکلیف، ابو العاص۔

بعد میں اشبیلیہ کے چند معزز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی تھی غلط اور افتراء تھی۔ چنانچہ 595ھ میں ابن رشد کو منصور نے مراکش طلب کیا اور اس کی قسمت کا چاند گہن سے نکلنے والا تھا لیکن بے رحم موت نے اس کا موقع نہ دیا۔ مراکش پہنچ کر وہ بیمار ہوا اور جمعرات کی رات صفر 595ھ مطابق 1198ء میں ان کی وفات ہوئی اور شہر سے باہر جباشیہ کے مقام پر مدفون ہوئے۔ لیکن ایک مہینے کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر ہڈیاں نکال لیں اور قرطبہ لے جا کر مقبرہ ابن عباس جو ابن رشد کا خاندانی قبرستان ہے دفن کیں۔ وفات کے وقت اس کی عمر 75 برس کی تھی۔

ابن اصبیہ نے لکھا ہے کہ ابن رشد علم الفقہ اور علم الخلاف میں یگانہ روزگار تھے۔ علم طب میں بھی ممتاز تھے طب میں ایک تصنیف کتاب الکلیات کے نام سے لکھی ہے۔ جسے نہایت عمدہ طور پر مرتب کیا ہے۔ ابو جعفر بن ہارون کی صحبت میں ایک مدت تک رہ کر تعلیمات اور طب کی تحصیل کی ان سے بکثرت علوم حکمیہ کے درس لیے۔ قرطبہ سے پہلے وہ اشبیلیہ کے قاضی رہے۔ منصور کے ہاں انھیں بلند مرتبہ حاصل تھا

ان کی حکومت میں سرخرو تھے۔ منصور کا لڑکا ناصر بھی اسی طرح ان کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ قاضی ابومروان فرماتے ہیں منصور کی مجلس میں ابن رشد جب بھی حاضر ہو کر گفتگو یا کوئی علمی بحث کرتے تو منصور انھیں ”تسمع یا انی“ (سنو بھائی) کہہ کر مخاطب کرتا۔

کتاب فی الفہم جو ابن رشد نے لکھی ہے اس کے بارے میں ابن اصیہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے کتاب النفس کے اندر جس مسئلہ کی تحقیق کا وعدہ کیا تھا وہ اس کتاب کے ذریعہ سے ابن رشد نے پورا کیا۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ جو عقل ہمارے اندر موجود ہے یعنی عقل ہیولانی وہ ان صورتوں کو عقل میں لاسکتی ہے جو دوسری میں نہیں یا یہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ابن رشد نے ایک مقالہ اس موضوع پر لکھا کہ وجود عالم کے باب میں فلاسفہ مشائخ اور ملت اسلامیہ کے علماء و متکلمین جو عقیدہ رکھتے ہیں وہ معنوی اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب تر ہے۔

ابن رشد کی فلسفیانہ جدوجہد ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے متعلق کتابیں جہاں اسے مل سکیں اس نے ان کا محنت سے مطالعہ اور صحت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے ان یونانی کتابوں کا ترجمہ بھی گزرا تھا جواب یا تو بالکل معدوم ہو گئی ہیں یا ان کے صرف چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔ وہ بطور ایک ناقد کے منظم انداز سے اپنا علمی کام انجام دیتا تھا۔ وہ ارسطو کی تصانیف کے متن کا ترجمہ کرتا ہے، پھر اس کی شرح کرتا ہے کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس لیے بقول دو بوئیر: ”ایسے شارح کا لقب حاصل ہوا جو ڈانے کی کامیڈی میں بھی اس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے فلسفہ اسلام نے اس کی بدولت ارسطو کے فلسفے کا حقیقی مفہوم سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رحلت کر گیا۔“

وہ بالخصوص ارسطو کی منطق کا کٹر پیروکار ہے۔ اس کے نزدیک اس کے بغیر انسان کو سعادت نصیب نہیں ہو سکتی۔ انسان کی روحانی مسرت کا معیار اس کا منطق کا علم ہے۔ وہ منطق کے لسانی عنصر پر اس حد تک زور دیتا ہے جہاں تک وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اصل چیز کلیات ہیں۔ اور علم کلیات سے واقف ہونے کا دوسرا نام ہے۔ منطق ہمارے لیے راہ ہموار کرتا ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے خاص عقلی حقیقت تک ترقی کرے۔ ایسا لگتا ہے کہ ابن رشد مادی دنیا اور اس کو حرکت دینے والی عقل کو قدیم مانتا ہے۔ وہ دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلے کا پابند سمجھتا ہے۔ جس کے سبب خرق عادت یا معجزہ کی کوئی گنجائش نہیں باقی رہ جاتی ہے۔ اس طرح وہ تمام منفرد چیزوں کو فانی کہتا ہے جس کے باعث انسانی افراد کے بقائے نفس کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے۔

ابن رشد کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم اس لیے وہ ہمیشہ ان علمائے دین کی مخالفت کرتا ہے جو حسن عقیدت سے مذہب کے سامنے سر جھکا دینے کی بجائے اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس نے امام غزالی پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان کی بدولت فلسفے کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہو گئے۔ حوام کو چاہئے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اس پر ایمان لائیں یہی حق ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ہمیں قرآنی آیات جو انسانوں کے لیے کفالت کے لیے ایک نظام کی بات کرتا ہے۔ اور حیوانات نباتات وغیرہ میں جان پڑنے کی بات کرتی ہیں۔ ان کی متکلمانہ انداز سے تاویل نہیں کرنی چاہئے۔ کیونکہ وحی الہی کے یہ تاویل مشکلات پیدا کرتی ہیں۔

عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کرتے ہیں اور خطا میں بھٹکا کرتے ہیں۔ ناقص فطرت اور بُری عادتیں انھیں ترقی سے باز رکھتی ہیں تاہم چند آدمیوں کے لیے ضروریہ ممکن ہونا چاہیے کہ وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیونکہ اگر کوئی بھی اس

کی طرف نہ دیکھ سکتا تو قدرت کی کارگیری بیکار جاتی۔ ہر چمکنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجود شے کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے۔ چاہے ایک ہی فرد کیوں نہ ہو۔ حقیقت اس کے نزدیک ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اسی نقطہ نظر سے وہ مذہبی علم کو حقیر سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسے مذہب میں بھی ایک خاص طرح کی حقیقت نظر آتی ہے۔ لیکن مذہبی علم کا وہ مخالف ہے۔ یہ علم اس کے نزدیک اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔ تزیل قرآن کا مقصد اس کی رائے میں لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح کرنا ہے۔ اس کے نزدیک شارع بھی اس حقیقت کو جانتا ہے کہ انسان کو سچی مسرت صرف معاشرتی زندگی میں نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کا مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔ وہ کائنات میں ایک قدیم حرکت کے وجود کو فرض کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہ لازمی ہے کہ حرکت کے لیے ایک قدیم محرک ہو۔ کیونکہ اگر دنیا حادث ہوتی تو اس سے محض ایک دوسری حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگایا جاسکتا تھا۔ اور اس سے تیسری پر، اس طرح اگر دنیا ممکن ہوتی تو اس میں سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ اسی طرح لاقتناہیت تک۔ ابن رشد کے نزدیک صرف ایک واحد، واجب، قدیم، محرک دنیا کے ماننے سے ہمیں یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کریں جو دنیا سے علیحدہ ہے۔ کائنات کی حرکت اور اس خوشنما نظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اور اس لیے اُسے صالح کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں جو کرۂ ارض اور افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں۔ کیونکہ ہر حرکت کے لیے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہوتی ہے۔

نوس (عقل کل) کے مفہوم کے بارے میں ابن رشد اختلاف کرتا ہے اپنے استاد ارسطو سے۔ عالم اجسام میں جس طرح مادے کی طرف مستقل وجود کو منسوب کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ابن رشد عالم نفوس یا عقول میں بھی مادے کا مستقل وجود تسلیم کرتا ہے۔ غرض عقل مادی ایک ابدی جوہر ہے۔ فرد انسان کی فطری صلاحیت یا قوت علم کو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے یا غائب ہو جاتی ہے جیسے خود انسان بہ حیثیت افراد کے لیکن عقل مادی ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جیسے انسان بحیثیت نوع کے وہ کہتا ہے کہ علمائے دین جتنے ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ ان دلائل کی طرح جو ابن سینا اور فارابی نے ہر ممکن اور واجب کے معنی سے اخذ کی ہیں۔ علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتیں۔ البتہ ابن رشد کے نزدیک ذی علم فلسفی کلام الہی کی تفسیر کر سکتے ہیں۔

وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اس کے اصل مطالب کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا ان کی سمجھ میں آ سکے۔ اس طرح مذہب اور فلسفے میں نہایت خوش نما ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل فعال سے متصل ہونے کے لیے کسی حال و قال وجد واستغراق و مراقبہ کی حاجت نہیں جیسا کہ صوفیاء کہتے ہیں بلکہ ہم اس اتصال و اتحاد کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ارتقائے انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں تمام قوائے انسانی اپنی انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہیں۔ غور و فکر کے بعد جب انسان اس پردہ کو اٹھا دیتا ہے جو حقیقت اشیاء پر پڑا ہوا ہے وہ واصل باللہ ہو جاتا ہے۔ یہاں حقائق علویہ اسے دور دور نظر آتے ہیں۔ صوفی کی ریاضت و مجاہدے بے سود ہیں۔ آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات پر غالب رکھے۔ اگر یہ مرتبہ اسے حاصل ہو گیا تو گویا بہشت مل گئی خواہ آدمی کا کوئی بھی مذہب کیوں نہ ہو۔

غزالی نے اس کے برعکس فلسفے کے رد اور دین کی موافقت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ”تہافت الفلاسفہ“ ہے۔ جس کا ایک اہم

کارنامہ یہ رہا ہے کہ اس نے عقلی خطرات اور فکری لغزشوں کی نشاندہی کر کے فلسفے کی دین سے متعلق مضرتوں کو نمایاں طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس حملے کی وجہ سے فلسفے کے متعلق عام تاثر یہ پیدا ہونے لگا کہ فلسفی ہر معاملے میں دین سے وابستہ نہیں رہ سکے۔ چنانچہ غزالی نے فلسفیوں کے بعض اقوال اور تصورات کو کفر سے قریب بتا کر فلسفے اور دین کی دوری کا بیاں لگا دیا۔ چنانچہ جن تین مسائل میں غزالی نے فلاسفہ کو کفر کا مرتکب قرار دیا۔ وہ عالم کی قدامت کا تصور، خدا کو جزئیات کے علم سے محروم ہونے کا خیال اور جسمانی طور پر معاد کے انعقاد سے انکار پر مشتمل تھے۔

اب یہاں تک متکلمین کا تعلق ہے وہ نصوص کی تاویل میں شدت پسندی کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے تاویلات کے اسرار کے سلسلے میں کافی کھینچ تان سے کام لیا ہے۔

ابن رشد نے اپنی کتاب ”الکشف عن مناجج الادلیہ“ میں متکلمین کے ان تضادات اور غلطیوں کو پیش کیا ہے اور اس پر خاصاً زور دیا ہے کہ صرف فلسفی لوگ ہی دینی نصوص کے سلسلے میں تاویلات پیش کرنے کے اہل ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ نصوص کے باطنی معانی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ شاید اسی وجہ سے ابن رشد نے غزالی پر زبردست تنقید کی ہے اور اس پر الزام عائد کیا ہے کہ اس نے ان فلاسفہ کو تنقید کا نشانہ بنایا جو کہ حقیقت کے بالکل قریب پہنچ گئے تھے نہ صرف یہ کہ ان کو متہم کیا بلکہ ان پر کفر کا الزام بھی عائد کیا۔ ابن رشد کے نزدیک غزالی کو فارابی، ابن سینا وغیرہ پر ان کے اجتہاد کی وجہ سے حکم کفر لگانے کا کوئی حق نہیں تھا، کیونکہ یہ لوگ کچھ اہم مسئلوں کو حل کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ مثلاً ان لوگوں نے عالم کی قدامت، خدا کے علم اور آخرت کے مسئلوں کے بارے میں اجتہاد سے کام لیا اس لیے ان کو اس پر اجر کا مستحق قرار دیا جانا چاہیے۔ اگرچہ ان کے اجتہاد میں غلطی کا صدور ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ کیونکہ حدیث کے مطابق جس نے اجتہاد کیا اس کو دو اجر ملیں گے اور جس نے اجتہاد کیا مگر غلطی کی اس کو ایک اجر ملے گا۔

اس کے بعد ابن رشد نے ان تین مسائل سے بحث کی ہے جن کی وجہ سے غزالی نے فلاسفہ کو کافر قرار دیا تھا اور کہا کہ غزالی نے علم الہی کے سلسلے میں فلاسفہ پر غلط الزام عائد کیا ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کبھی خدا کے جزئیات کے علم کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ مگر صرف یہی کہتے ہیں کہ اللہ کا جزئیات کا علم ہمارے علم کی طرح نہیں ہے۔ یعنی جزئیات کے انسانی علم کی طرح خدا کا جزئیات کا علم نہیں ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جزئیات کا ہمارا علم معلوم اشیاء کا معلول Effect ہے جبکہ خدا کا جزئیات کا علم ان کی علت Cause ہے۔ اس طرح ہمارا موجودات کا علم ایسا ہے جو کہ ان کے تغیر و تبدل کے ساتھ بدلتا رہتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اس کے برعکس ایسے علم کے مطابق موجود ہیں تغیر پر بھی شامل ہے۔ اسی طرح خدا کے جزئیات و کلیات کے علم کی تصدیق دونوں طرح سے واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ابن رشد نے دوسرے مسائل کے بارے میں بھی فلاسفہ کی طرف سے وکالت کی ہے اور ان پر غزالی کے حکم تکفیر کو غلط قرار دیا ہے۔

فلسفہ عرب کی اشاعت کا خاص زمانہ فرید رک دوم سے شروع ہوتا ہے جو جرمن کا مشہور فرمانروا گزرا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابن رشد کے یہودی تلامذہ اسپین سے نکل کر مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے۔ ان میں سے ایک خاندان جو طیبوں کہلاتا تھا اسپین سے ہجرت کر کے فرانس چلا آیا تھا۔ ان میں سے موسیٰ بن طیبوں اور سمویل بن طیبوں نے ابن رشد کی بعض کتابیں عبرانی میں ترجمہ کیں۔ ابن رشد کی تصنیفات کا یہ پہلا ترجمہ تھا شہشاہ فرید رک نے جب اسلامی کتابوں کا ترجمہ کرانا چاہا تو یہودی علماء کو اس نے دربار میں بلایا اور یہ خدمت ان کے سپرد کی

یہود ابن سلیمان جو ٹالیڈو کا رہنے والا تھا اور فری ڈریک کے خاص مقربین میں تھا۔ اس نے 1247ء میں ایک کتاب لکھی جس کا نام 'طلب الحکمۃ' رکھا یہ کتاب تمام ابن رشد کی تصنیفات سے ماخوذ تھی۔ ایک اور یہودی عالم یعقوب بن ابی مریم نے 1232ء میں ابن رشد کی متعدد تصنیفات کا ترجمہ کیا اس کے بعد کالونیم (پیدائش 1287ء) نے ابن رشد کی کتابوں کا عبرانی زبان میں ترجمہ شروع کیا وہ لاطینی زبان بھی جانتا تھا چنانچہ "تہافت الہیاتیہ" کا ترجمہ اس نے لاطینی ہی زبان میں کیا جو 1328ء میں انجام کو پہونچا۔ چودھویں صدی میں ایک یہودی فاضل لاوی بن حرشون نے ابن رشد کی کتابوں کی اسی طرح شرح اور خلاصے لکھے جس طرح ابن رشد نے ارسطو کے فلسفہ کی شرح اور تلخیص کی تھی۔ تیرھویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے ابن رشد کی تمام فلسفیانہ تصنیفات لاطینی زبان میں ترجمہ ہو چکی تھیں۔ مگر عیسائی جماعت یورپ میں ابن رشد کے فلسفیانہ خیالات کے پھیلاؤ سے پریشان ہو اٹھی۔ چنانچہ 1209ء میں ایک بڑا مذہبی جلسہ منعقد ہوا جس نے پیروان ابن رشد کی گمراہی کا فتویٰ دیا۔ سینٹ ٹامس نے ابن رشد کے جن مسائل کا رد لکھا وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) مادہ ازلی ہے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی، (۲) سلسلہ کائنات کا اتصال علت اولی سے جس طرح ابن رشد نے بیان کیا ہے (۳) علت اولی اور معلومات میں عقل کا توسط (۴) کوئی شے عدم محض سے وجود میں نہیں آ سکتی، ٹامس نے ان مسائل کو باطل ثابت کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اصل میں ارسطو نے غلطی کی تھی اور حکمائے اسلام نے غلطی پر غلطی کی۔ ٹامس کی وفات کے بعد ریمان مارٹینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، لیکن ان تصنیفات میں اس نے زیادہ تر امام غزالی سے مدد لی۔ وہ کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کا رد فلسفی وغزالی کی زبان سے زیادہ موزون ہے۔ ریمان کے بعد دوسرے لوگوں نے بھی ٹامس کی حمایت اور فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں۔ اٹلی کے مشہور شاعر ڈینچی نے بھی ابن رشد کی جو لکھی جیل دی روم نے فلسفہ ابن رشد پر حملہ کیا اور کافی مشہور ہوا۔ ریمول لول بھی اس سلسلے میں بڑا اہم ہے۔

مگر دوسری طرف فرقہ فرانسسکن نے ٹامس کی رد میں کتابیں لکھی۔ اس طرح فرانس کی مذہبی تعلیم گاہ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئی۔ سوہون کے مدرسہ میں ٹامس کے معتقدات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لیکن پیرس کی یونیورسٹی میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھایا جاتا تھا ان سب ہنگاموں کے ساتھ ابن رشد کا فلسفہ یورپ میں برابر پھیلتا گیا۔ یہاں تک کہ چودھویں صدی عیسوی میں بڑا حصہ یورپ کا ابن رشد کا پیرو بن گیا۔ چنانچہ فرانس کے مشہور بادشاہ لوئس یازدہم نے 1473ء میں جب صیغہ تعلیم کی اصلاح کرنی چاہی تو پروفیسروں کو حکم دیا کہ ارسطو کی تصنیفات پر ابن رشد کی جو شرحیں ہیں وہ نصاب میں داخل کی جائیں۔ اس فلسفہ کا اعلیٰ صدر مقام پیڈوا کی یونیورسٹی تھی جو اٹلی میں واقع تھی۔ اس یونیورسٹی میں سب سے پہلے جس نے ابن رشد کے فلسفہ کو داخل نصاب کیا پطرس وابانو تھا۔ اب یورپ کے تمام علمی طبقہ میں ابن رشد کی یہ عزت کی جاتی تھی کہ لوگ اس کے نام پر فخر کرتے تھے۔

معلومات کی جانچ

1. ابن رشد کے حالات زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابن رشد کا کام بحیثیت شارح ارسطو کیا تھا؟
3. ابن رشد کے فلسفیانہ خیالات پر نوٹ لکھو۔

چاہے ہم اس کو اسلامی فلسفہ کہیں یا مسلم فلسفہ، مسلمانوں نے ایک مربوط اور منظم فلسفہ دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس فلسفے کی بنیادی بہت حد تک قرآن وحدیث پر قائم رہی ہے۔ اور جہاں تک اسلام کے ابتدائی فلاسفہ مثلاً الکندی، فارابی، ابن سینا وغیرہ کا تعلق ہے۔ انھوں نے ایمانداری کے ساتھ اسلام کے ساتھ یونانی افکار کو ملا دیا اور ایک مربوط نظام فکر تشکیل دینے کی کوشش کی۔ اگرچہ وہ اس مقصد میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے۔ مگر انھوں نے فلسفہ یونان میں بعض ایسے مباحث کا اضافہ کیا، جو پہلے سے موجود نہ تھے۔ ذات باری تعالیٰ، ممکن الوجود اور عقول عشرہ کے علاوہ علت العلل کے تصورات یونانی فلسفے میں اتنے واضح نہیں تھے جس قدر وہ مسلم فلاسفہ کے ہاں نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ابن رشد اور ابن تیمیہ نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں یونانی فلسفے کی کاپی اپٹ ہوئی۔ اسی طرح یونانی طب اور دوسرے سائنسی علوم کو مسلم فلاسفہ اور حکماء نے بہت ترقی دی اور ان کو کیا سے کیا بنادیا۔ چنانچہ ابوبکر رازی اور ابن سینا کے علاوہ ابن رشد کے سائنسی اور طبی کارناموں سے مغربی دنیا نے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ بلکہ اگر کہا جائے کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں ان عظیم مفکرین اور حکماء کا سب سے زیادہ حصہ ہے تو مبالغہ نہیں ہوگا۔ دوسری طرف امام غزالیؒ نے مسلم فلاسفہ کی ان خامیوں اور لغزشوں کی نشاندہی کی جو ان سے اسلام اور فکر یونانی کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلے میں سرزد ہوئی تھیں۔ امام غزالیؒ نے فلسفہ یونان کے اندر مابعد الطبیعیاتی خلفشار اور بے دینی کے عناصر کو کھل کر اپنی کتاب تہافت الفلاسفہ میں موضوع بحث بنایا اور یونانی فلسفے کے منفی اثرات جو مسلم فلاسفہ پر مرتب ہوئے تھے ان کو 20 ابواب میں بیان کیا اور ان میں سے بعض کی بنیاد پر فلاسفہ کی تکفیر کی۔ اور بعض مسائل میں ان کے مبتدعانہ تصورات کو مورد تنقید بنایا۔ مگر طبیعیات، منطق اور اخلاقیات وغیرہ کے معاملات میں ان کے ساتھ بہت کم تعارض کیا ہے۔ اس طرح سے غزالیؒ نے فلسفیانہ مباحث میں بعض دوسرے امور کو شامل کیا۔ جس سے بعد میں ابن تیمیہؒ نے اس حد تک ترقی دی اور الرّد علی المخطئین لکھ کر یونانی فلسفے کے منطق سمیت دوسرے بظاہر غیر مضر علوم کو بھی ہدف تنقید بنایا۔ مگر یہ سب بحیثیں علمی اور فکری لحاظ سے اس قدر قیمتی اور بیش قیمت تھیں کہ یورپ کے علاوہ مسلم دنیا پر ان کے اثرات بہت دور رس ثابت ہوئے۔ اخوان الصفا کے رسائل سے ایک ایسے علمی مہفت کا آغاز ہوا جہاں مختلف اقوام کے علوم و فنون کو اسلام کی تعلیمات کے ساتھ ملا کر ایک طرح کا دائرۃ المعارف تیار کیا گیا۔ مگر دوسری طرف یہی رسائل آگے جا کر باطنی تحریک اور اسماعیلی مومنٹ کے لیے بڑے کارآمد ثابت ہوئے۔ اور اس طرح اسلامی فلسفہ کے بالمقابل ایک دوسرے باطنی فلسفہ کا آغاز بھی متوازی لائنوں پر ہوا۔

غرض مسلم فلاسفہ کا علمی سرمایہ اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ یہی علمی سرمایہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا باعث ہوا اور اس کے اثرات نہ صرف مسلم دنیا پر مرتب ہوئے بلکہ مغربی دنیا اس سے سب سے زیادہ متاثر ہوئی۔ چنانچہ اس فلسفیانہ تحریک سے آگے جا کر تین مختلف النوع نظریات سامنے آئے۔ ایک طرف یونانی فلسفے کے حاملین کا گروہ الکندی، الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کی صورت میں سامنے آیا اور انھوں نے ایمانداری کے ساتھ اس فکر کی آبیاری کی۔ دوسرا نظریہ اخوان الصفا کے خیالات پر مشتمل تھا جو آگے جا کر وحدت الوجود فلسفہ اشراق، باطنیت اور تصوف کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کے علاوہ ان تمام فلسفہ ہائے حیات کے مقابل میں فلسفے کو اسلامیانے کا عمل شروع ہوا جس کا آغاز امام غزالیؒ سے ہوتا ہے اور پھر ابن تیمیہؒ اور ہمارے دور میں اسماعیل راجعی فاروقی کے عہد تک آتے آتے ایک تحریک بن جاتا ہے۔

3.12 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔

1. الگندی اور فارابی کے فلسفیانہ افکار کیا تھے؟ مفصل لکھیں؟
 2. امام غزالی کے فلسفیانہ افکار کو کس طرح سے پیش کیا جاسکتا ہے؟ مفصل لکھیں۔
- حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔

1. ابن سینا کی حیات اور کارناموں پر نوٹ لکھو۔
2. اخوان الصفا کے نظریات پر تفصیل سے نوٹ لکھو۔
3. ابن رشد کی زندگی اور فلسفے پر ایک نوٹ لکھو۔

3.13 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

- ☆ تاریخ فکر اسلامی: پروفیسر محمد اجزاء ندوی مرحوم
- ☆ فلسفہ اسلام: ڈی او لیری (ترجمہ مولوی احسان احمد)

☆ Dr. Hamid Naseem Rafiabadi: Muslim Philosophy, Science of Mysticism

اکائی 4: صوفی فلاسفہ اور ان کے نظریات

اکائی کے اجزاء

4.1	مقصد
4.2	تمہید
4.3	ابن عربی
4.4	شیخ الاشراق
4.5	ملا صدرا
4.6	ملا ہادی سنزواری
4.7	خلاصہ
4.8	نمونے کے امتحانی سوالات
4.9	مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

4.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ کو معلوم ہوگا کہ اسلام میں فلسفیانہ تصوف کا آغاز وارتقاء کیسے ہوا اور اس سلسلے میں اہم صوفیاء کرام اور فلاسفہ کا رول کیا رہا ہے۔ وحدت الوجود اور فلسفہ اشراق ایک اہم کڑی ہے۔ اس سلسلہ کی اس پر سیر حال بحث آپ کو ملے گی۔

4.2 تمہید

فلسفہ اور تصوف کس طرح آپس میں مل گئے اور کس طرح اشراقی، مشائی، استدلالی اور عرفانی کتب ہائے فکر نے ایک مرتب صورت اختیار کی یہ اس اکائی میں تفصیل کے ساتھ دیکھنے کو کوشش کی گئی ہے۔ فلسفیانہ صوفیت کی اہم شخصیات اور کتابیات کا تعارف بھی کیا جائے گا۔

4.3 ابن عربی

ابوبکر محمد بن محمد بن علی الحاتمی الطائی المعروف بہ شیخ ابن عربی اندلس کے شہر مرسیہ میں (560ھ - 1165ء) پیدا ہوئے۔ ابھی آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد نے اشبیلیہ کی طرف ہجرت کی۔ تیس سال تک ابن عربی نے اشبیلیہ کو اپنا مسکن بنایا۔ اندلس اور افریقہ کے

مختلف شہروں کی سیاحت کی۔ 598ھ میں تونس، قاہرہ، اور یروشلم ہوتے ہوئے حج کو گئے۔ قیام مکہ کے دوران مشہور کتاب فتوحات مکہ لکھی۔ اس کے بعد مرنے کے وقت تک دمشق میں سکونت پذیر رہے اس دوران بھی اسفار پیش آئے۔ آپ نے دمشق میں وفات پائی۔ اور جبل قاسیوں میں دفن ہوئے۔ آپ کا سن وفات 630ھ ہے۔ شیخ ابن عربی نے بہت ساری تصانیف تحریر کی ہیں۔ آپ عالم مفکر اور صوفی کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ بعض لوگوں کے کہنے کے مطابق آپ نے 251 کتابیں لکھی ہیں۔ وحدت الوجود شیخ کا سب سے اہم فلسفہ ہے۔ جس کی وجہ سے وہ کافی متنازعہ شخصیت کے حامل ہو کر رہ گئے ہیں۔ آپ کی جن دو اہم کتابوں نے مسلمانوں کے فکرو ذہن پر دور رس اثرات مرتب کئے ہیں، وہ یہ ہیں: فتوحات مکہ اور نصوص الحکم۔

مولانا عبدالرحمن جامی نے آپ کو کثیر التصانیف بزرگ بتایا ہے۔ تاہم ایک محتاط انداز کے مطابق آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔ جیسے کہ پہلے بتایا گیا کہ نصوص الحکم میں ابن عربی نے وحدت الوجود پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔

ابن عربی بیک وقت حکیم، صوفی اور متکلم تھے۔ آپ کا انداز بحث فلسفیانہ رجحان کا پتہ دیتا ہے۔ حالانکہ آپ اپنے خالص فلسفیانہ مباحث کو بھی عقلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کا نظریہ فکر آپ کی واردات قلبی کا نتیجہ تھا۔ نصوص میں اپنے بارے میں لکھتے ہیں۔

”ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا۔ میں اس میں وہی القاء کرتا ہوں جو میری طرف القاء کیا گیا ہے۔ اور میں اس کتاب مسطور میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے۔“

یہاں پر ہم وحدت الوجود کے فلسفہ پر بات کرنے سے پہلے مختصراً علم مکاشفہ اور ابن عربی کے بعض دوسرے تصورات پر پہلے بات کرنا چاہیں گے۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ مذاہب عالم جن کی ترویج و تبلیغ پیغمبروں کے ہاتھوں ہوئی ہے، ان مذاہب کی تعلیمات بھی رہی ہیں کہ یہ سارا عالم فطرت ایک خدائے بزرگ و برتر کا پیدا کردہ ہے اور جس کے فطری قوانین کی پیروی میں ہی انسان کی فلاح و بہبود کا راز پوشیدہ ہے۔ ان پیغمبروں نے صحف رشد و ہدایت پیش کئے جو ان قانون خداوندی کا حامل قرار پائے اور انھیں کی رو سے کائنات اور انسان کی ایک علیحدہ زندگی اور وجود تسلیم کیا گیا۔ اگرچہ اخلاق کا بہترین اصول یہی طے پایا کہ یہ انسان ربانی صفات کا بہترین نمونہ ہے۔ خدا خالق اور انسان و کائنات۔ یعنی ماسوا خدا سب ہی اس کی مخلوق ہیں۔ مگر بعض مفکرین اور صاحبان کشف والہام کو خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان امتیاز و افتراق کی یہ دیوار پسند نہ آئی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے واردات قلبی اور روحانی تجربات کی روشنی میں جب اسے عقلاً پرکھا تو انھیں خالق و مخلوق کی یہ حیثیت اجنبی نظر آئی جو غیریت کی آئینہ دار تھی۔ لہذا خدا پرستی کا تقاضا انھیں یہی معلوم ہوا کہ جہاں دنیا میں اخلاق کا نمونہ صرف خدا کی ”ذات مقدسہ“ ہے۔ یعنی ”تخلقوا باخلاق اللہ“ کا درس دیا گیا ہے، اسی طور پر اس جہاں سے اس عبودیت و غیریت کو ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں فلاطیوس مصری ہی غالباً وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے ”نظریہ تجلیات“ کو ایک نظام فکری کی حیثیت سے پیش کیا اور باوجود اس کے کہ اس کے نظریہ تجلیات اور نظریہ وحدت الوجود کے مابین ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے، تاہم اس مفکر کے نظریہ تجلیات نے ہی وحدت الوجود کے لیے ایک عمدہ راستے کی نشاندہی کی ہے۔

توحید کا مفہوم

توحید کے لغوی معنی ”وحدت“ کے ہیں۔ وحدت وجود کے معنی ہیں ”وجود کی وحدت“ اور اسلامی توحید ”اللہ“ کی وحدت کا نظریہ ہے اور وحدت وجود اس کے برعکس ”وجود کی وحدت“ پیش کرتا ہے۔ مگر اسلامی نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہبی وحدت کو عددی اعتبار سے اور اپنی تمام تر صفات کی اکملیت کے باوصف ”ایک اور صرف ایک ہی ہونا چاہیے“۔

صوفیانہ افکار میں جس چیز کی سب سے زیادہ اہمیت رہی ہے، وہ کسی ”حقیقت مطلقہ“ کی تلاش کا فطری رجحان ہے اور جستجو کے اسی رجحان نے تصوف کے مختلف ارتقائی مدارج میں مختلف مکاتب فکر کو جنم دیا ہے۔ ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں یا ہم بڑے ہی نازک فرق و امتیاز کی نشاندہی کی جاتی رہی ہے۔ ان میں سے ”وحدت الوجود“ اور ”وحدت الشہود“ کے ہر دو نقطہ ہائے نظر سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفہ وحدت الشہود دراصل وحدت الوجود کی شدید تنقید کے رد عمل کے طور پر معرض وجود میں آیا ہے۔ شیخ احمد سرہندی جو مجدد الف ثانی کے معروف نام سے یاد کئے جاتے ہیں، اس مکتبہ فکر کے سب سے بڑے مبلغ گزرے ہیں۔ یہاں ہم وحدت الوجود کے مکتبہ فکر پر شیخ اکبر حضرت محمد الدین ابن عربی کے حوالے سے بات کریں گے۔

ابن عربی کا توحیدی نقطہ نظر یہ ہے کہ ”وجود ایک یا واحد ہے“ اور بس صرف یہی موجود ہے۔ یہ ہی وجود واحد خدا ہے، اللہ ہے، ذات حق ہے، حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے۔ ہر وہ شے جو اس کے علاوہ یا اس کے ماسوا ہے، محض اسی وجود واحد کا ایک مظہر ہے۔ گویا یہ کائنات، یہ سارے کاسار عالم فطرت، اسی خدا کا عین ہے۔ کائنات کی اللہ سے عینیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں۔ یعنی جو ہر کی عینیت کی بنا پر گویا یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی ”تجلی“ ہے یا پھر یوں کہے کہ یہ تمام عالم ظواہر اسی ”وجود تامہ“ کے صدور کی ایک صورت ہے۔

ابن عربی کا نظریہ صدور جیسا کہ شیخ اکبر کے مقلدین اور ان کے بعد کے صوفیاء کرام نے مثلاً ملا جامی وغیرہ نے اس کی توضیح و تشریح کی ہے، یہ ہے کہ وجود مطلق لائقین ہے، یا یہ وحدت تامہ مرتبہ لاتعینیت میں ہے۔ اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ مرحلوں میں سے دو مراحل کی نوعیت علمی و دوقنی ہے اور آخری تین مرحلوں کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے۔

وحدت اپنے پہلے تنزل میں وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شیر بالذات ہوتی ہے۔ یہاں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے۔ یعنی یہ اجمالی عمومی و مخفی نوعیت کا ہے۔

اپنے دوسرے تنزل میں بھی وحدت حامل صفات کی حیثیت سے آگاہ یا شیر بالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ صفات تفصیلی کا ہے۔ یعنی یہ صورت حال معروضی یا خارجی ہے۔

چنانچہ یہ ہر دو تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی و منطقی متصور ہوتے ہوں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے۔

پھر اس کے بعد حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ لہذا تیسرا تنزل وہ ہے جسے تعین روحی کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعین روح یا

روحوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کر لیتی ہے۔ مثلاً فرشتے یا ملائک وغیرہ۔ چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے۔ پانچواں تنزل وہ ہے جسے تعین جسدی یا تعین طبعی و مادی یعنی موجودات کا نام دیا جاتا ہے۔ گویا یہ مراتب محض صلاحیتوں اور استعدادوں کا ایک تدریجی عمل تحقق ہے جو صفات و اعراض میں پہلے ہی سے بالقوۃ یا مخفی صورت میں موجود ہوتا ہے۔

لہذا اس صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے۔ اور یہی صفات خود کی ”تجلیات“ میں منکشف کرتی رہتی ہیں۔ گویا یہ مظاہر و شیون ہی ”وہ کچھ“ ہیں جنہیں ہم کائنات اور اس کے معروضات کا نام دیتے ہیں۔ لہذا ربانی شیون کی اسی عینیت کو ہم اس ذات کی صفات کے طور پر بطریق دیگر اخذ کرتے ہیں۔

اس کے بعد ابن عربی کہتے ہیں کہ ”اسمائے الہی“ دراصل مسمیٰ کے عین ہیں۔ اور مسمیٰ ہی وجود خداوندی ہیں۔ یہ اسمائے الہیہ گو عددی اعتبار سے کثیر ہیں۔ تاہم یہ سب کے سب اسی ”ذات پاک“ کی نمائندگی کرتے ہیں اور ”جو کچھ“ بھی ان میں سے ہر ہر اسم کی جداگانہ حیثیت میں ہیں معروف ہوتا ہے، ”وہی کچھ“ ان تمام اسمائے مقدسہ سے بہ حیثیت کلی و مجموعی بھی معروف ہوتا ہے۔ لہذا خدا کی تعریف و توصیف کسی بھی نام سے کی جاسکتی ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر بیک وقت تمام اسمائے مقدسہ اسی ذات مقدسہ کی تعریف ٹھہرتے ہیں۔ کیونکہ تمام ہی اسماء دراصل اسی ایک ہی ”وجود مطلق“ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ گویا اگر وہ ذات اقدس اپنے اسماء کے اعتبار سے کثیر ہے تو اپنے وجود کے اعتبار سے واحد ہے۔ یعنی وہ ذات مطلقہ گویا ایک ”احدیث معقولہ“ ہے جیسے ہیولی یا مادہ، یا اسے بہ اعتبار وجود خویش ایک تصور ذاتی وحدت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور بہ اعتبار ان کے موجود ہونے کے، اسے کثرت کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ وہ موجودات یا تخلیق، علاوہ اس کے اور کچھ نہیں، یہ اسی ذات حقہ کا ایک ”صدر ذاتی“ ہیں۔ لہذا اسماء اور مسمیٰ کی یہ عینیت، ذات و صفات کی عینیت کا محض ایک دوسرا نام ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح وجود و اعراض، کیونکہ اسم کوئی چیز نہیں، جو اس کے وجود کی قدر کی حیثیت میں اس معروض کا محض ایک بیان ہے۔

کائنات اور خدا کے ربط کے بارے میں شیخ اکبر کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عین واحد ہے۔ چنانچہ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ ”وجود کائنات“ کی نفی سے کرتے ہیں یا پھر خدا کے اثبات سے کرتے ہیں۔ وجود کائنات کی نفی سے آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کائنات ”جیسی کہ وہ ہے“ اسے محض نام نہاد، غیر حقیقی اور واہمہ ہی کہا جاسکتا ہے۔ جو معروضی طور پر غیر موجود ہے۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ یہ کائنات اور اس کی کثرت اگر موجود ہے تو اس کی حیثیت اسی ”وحدت تامہ“ کے شیون کی سی ہے۔ پہلی صورت میں شیخ کہتے ہیں کہ کائنات خارج میں معدوم ہے۔ آپ کا قول ہے کہ:

”الاعیان ما شمت رائحته من الوجود“

(یعنی اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)

دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے، یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے جس میں اس وحدت مطلقہ نے اپنے تئیں ظہور کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہو گئی ہے۔ ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا الگ تھلگ اپنا کوئی وجود نہیں، یعنی ما بعد ہذا الاعدام المحض

(ان تجلیات کے ماوراء محض کے علاوہ کچھ نہیں)۔ لہذا سالک کے لیے اس عالم سے ماوراء خدا کی جستجو فضول ہے۔

اب چونکہ عینیت کا یہ مشاہدہ باطنی کوئی مستقل تجربہ نہیں، اس لیے ابن عربی بالکل ایک نئے تجربہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور اس تجربہ کا نام انھوں نے ”فرق بعد الجمع“ رکھا ہے۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ ”جو کچھ“ حقیقی طور پر موجود ہے وہی خدا ہے۔ اور اگر کوئی چاہے تو ”اسی کو“ کائنات بھی کہہ سکتا ہے۔ یا پھر یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ان ہر دو کے درمیان تفریق و تمیز کی نااہلیت کا اظہار بھی کر سکتا ہے۔ بہر حال جو کچھ باقی رہ جاتا ہے، وہ سب ہی کچھ ایک ہی صورت حال ہے۔ بعد ازیں ابن عربی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے منکر ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ان ہر دو تصورات پر ”موجود“ کی ثنویت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہذا اگر خدا کو ماورائیت یا سریان، ان ہر دو میں سے کسی ایک مرتبہ پر بھی رکھا جائے تو پھر اس طرح سے اس کی لامتناہیت کا تصور زائل ہو جاتا ہے۔ لہذا تو حید کا اثبات تنزیہ اور تشبیہ یعنی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے ہونا چاہیے۔ ابن عربی پھر کہتے ہیں کہ اللہ ”اصل“ ہے، کائنات اس کا ”ظہل“ ہے۔ اور چونکہ ظہل اصل کا ظہور ہے، اس لیے گویا یہ ”اصل ہی ہے“ جو اپنے آپ کو منکشف کرتا رہتا ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ کائنات اللہ ہی کا عین ہے۔

خدا اور انسان کے بارے میں بھی ابن عربی کا خیال ہے کہ ان ہر دو کے مابین بھی، نسبت عینیت، نسبت سریان، نسبت تقرب و معیت پائی جاتی ہے۔ لہذا موصوف قرب و معیت کے لیے دلیل کے طور پر یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

”نحن اقرب الیہ من جبل الوریث“

(ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں) اور اس آیت سے ابن عربی کی مراد اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خدا خود بندے کے اعضا و جوارح ہیں۔

مزید برآں ایک جگہ وہ ایک اور حدیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں کہ ”خلق اللہ علی صورتہ“ (یعنی ہم نے آدم کو اپنی ہی صورت پر پیدا کیا) گویا اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں اور درحقیقت یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ اس اعتبار سے گویا یہ انسان صفات ربانی کا مجسمہ ہے۔

ایک جگہ موضوع حدیث کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں کہ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ (یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا)۔

ابن عربی اپنے نظریہ وحدت الوجود میں غایت تخلیق کائنات کے اسرار کی بھی توجیہ کی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ یہ موضوع حدیث دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

”كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق“

(میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں، اس لیے میں نے خلقت کو پیدا کیا)۔

ابن عربی اصل میں مکاشفہ کو تمام علوم میں سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ ابن عربی نے امام فخر الدین رازی

(1149-1209ء) کے نام ایک خط میں ان سے کہا ہے کہ اگر وہ کسی مرد خدا کا دامن پکڑ لیں گے تو وہ اللہ کی بارگاہ تک ان کو پہنچا دے گا۔ اور ان کو الہام کے طور پر بغیر کسی محنت اور بیداری کے وہ علم ملے گا جو حضرت خضر علیہ السلام کو حاصل تھا۔ کیونکہ ابن عربی کے نزدیک صرف علم وہی ہے جو کشف و شہود کے ذریعہ سے حاصل ہو جائے۔ نہ کہ وہ جو نظر و فکر اور ظن و تخمین کی وساطت سے حاصل ہو گیا ہو۔

اس کے برعکس ابن عربی حدیث کی صحت کا حال کشف اور الہام کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں۔ اسی اصول پر وہ ”کنت کنز الخفیاء“ کے الفاظ میں مروی روایت کو نقلاً غیر ثابت اور کشفاً صحیح قرار دیتے ہیں۔ مگر ابن تیمیہؒ نے موضوع احادیث کو بے دریغ روایت کرنے پر بڑی تنقید کی ہے۔ وہ کبھی ابن عربی کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی سخت تر کفر کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے کلام کو ایسا کفر کہا ہے جس کا باطن ظاہر سے زیادہ قبیح ہے۔ یہاں تک بعض اوقات شیخ اکبر کو ”مسئلہ کذاب سے زیادہ دعویٰ کرنے والا“ بتایا ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں:

”لیکن ابن عربی ان سب میں اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ ان کا بیش تر کلام اچھا ہے کیونکہ وہ ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں، امر و نہی اور شرایع کا اقرار کرتے ہیں اور اخلاق و عبادات میں مشائخ کے فرمودات کو اختیار کرنے کا حکم دیتے ہیں۔“

یہاں دو باتوں کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کا زمانہ ابن عربی سے بہت قریب تھا۔ اس لیے ابن عربی کے بارے میں ان کی رائے بہ نسبت بعد کے علماء زیادہ مستند ہونی چاہیے کیونکہ ان کے پیش نظر ابن عربی کی وہ تصانیف بھی رہی ہوں گیں جو آج دستبرد حوادث کا شکار ہو گئیں اور جو موجود ہیں ان میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کس حد تک تحریف کر دی گئی ہوگی۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی ابن عربی کی کتابوں میں سبائید اور قرامطہ نے تدسیس کی۔ جس کا ذکر امام شعرانی نے بھی اپنی کتاب البیواقیت والجوہر میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”حضرت شیخ کتاب اور سنت کے پابند تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص ایک لحظے کے لیے بھی میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ یقیناً ہلاک ہو جائے گا۔ ان کی تصانیف میں جو عبارات ظاہر شریعت سے معارض ہیں وہ سب مدسوس ہیں۔“

دوسری بات یہ کہ ابن تیمیہؒ اور دوسرے لوگوں نے جو ابن عربی پر تنقید کی ہے وہ کسی ذاتی عناد کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ان خیالات اور نظریات کی وجہ سے کی ہے جو اس کی کتابوں میں موجود تھیں۔ مگر اس کے باوجود ان کی دوسری خوبیوں کا تذکرہ بڑے فراخ دلانہ انداز سے کیا ہے۔ یہ دراصل ہمارے اسلاف کی خوبی تھی کہ ان کے اختلافات نظریاتی تھے اور ذاتی نہیں۔ اور وہ ہر بات کو اصولوں کی بنیاد پر پرکھتے تھے اور ان کے نزدیک امام غزالیؒ کا یہ اصول ہمیشہ کے لیے مشعل راہ تھا۔ معرفۃ الرجال بالحق اور معرفۃ الحق بالرجال کے قائل نہیں تھے یعنی لوگوں کو حق کے معیار پر پرکھ کر دیکھو اور حق کو لوگوں کی آراء و اہواء کا پابند بنا کر مت دیکھو۔ ابن عربی نے اگرچہ بہت سارے موضوعات پر بحث کی ہے خاص طور پر وہ لاہوت، ناسوت وغیرہ جیسے موضوعات پر بات کرتا ہے اور اس سلسلے میں کچھ نادر خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ اگرچہ ابن عربی سے پہلے بھی ان موضوعات پر لوگوں نے بات کی ہے۔ لاہوت سے مراد عالم ذات الہی اور ناسوت سے مراد عالم انسان ہے۔ ان دو اصطلاحوں کا استعمال سب سے پہلے فلسفہ تصوف میں منصور حلاجؒ نے کیا ہے۔ اس کے خیال میں لاہوت اور ناسوت، دو مختلف النوع ذاتیں ہیں لیکن ان اصطلاحات کو ابن العربی اور ابن الفارض نے نئے معانی پہنائے ان حضرات نے ان دونوں کو الگ الگ نہیں سمجھا بلکہ ایک ہی

ذات، ذاتِ خداوندی کے دو مختلف جہتوں کے لیے استعمال کیا۔ ابن عربی کے فلسفہ میں لاہوت، عالم ہویت، عالم ذات، عالم اطلاق، عالم امر، عالم غیب، عالم ارواح، عالم معانی اور ناسوت عالم خلق، عالم طبعی، عالم اجساد، عالم شہادت کے مترادف وہم معانی ہیں۔ لاہوت کے سلسلے میں یہ نکتہ بڑا اہم ہے کہ یہ وہ عالم ہے جس میں سالک کو فنا فی اللہ کا مقام حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح قطب زمان کے بارے میں اگرچہ شہاب الدین سہروردی کی کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ قطب زمان کبھی ”عقل کل“ کی شکل اختیار کرتا ہے اور کبھی نور محمدی یا ”حقیقت“ محمدی کا مظہر بنتا ہے۔ لیکن اس مسئلے کو سب سے زیادہ پیچیدہ بنانے کے عمل میں ابن عربی کا نام سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

ابن عربی کا فلسفہ وحدت الوجود اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ اس نے صدیوں تک عالم اسلام کو متاثر کیا اور بہت سارے علماء و صلحاء اور صوفیاء اس کے علمبردار بن گئے۔ اور اب بھی بہت سارے لوگ اسے متاثر ہیں۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ وحدۃ الوجود کے معاملے میں صوفیہ میں اختلاف بھی رہا ہے۔ مثلاً ابن تیمیہ نے حلاج کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کے حاملین صوفیاء پر سخت تنقید کی ہے۔ اور اس نظریہ کے ہر پہلو سے بحث کی ہے۔ ان بنیادی تصورات پر بھی تنقید کی ہے جو تمام وجودی صوفیہ کے درمیان مشترک ہیں۔ اور ان تصورات پر بھی بحث کی ہے۔ جن میں ان کا اختلاف ہے۔ اور عقل و نقل دونوں کی بنیاد پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ اسلام کے بنیادی تصورات سے متصادم ہے۔ ابن تیمیہ کے نزدیک ابن عربی کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ وجود کی وحدت کے قائل ہیں اور خدا اور کائنات دونوں کے وجود کو وہ ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ اشیاء ان کے نزدیک خدا کے ہی تعینات ہیں۔ چونکہ ابن عربی اشیاء کے اعیان ثابتہ کا کوئی خارجی وجود دنیا میں تسلیم نہیں کرتے اس لیے وہ خدا اور کائنات کے درمیان حقیقی فرق ثابت نہیں کر پاتے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے بہت سے لوازم اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم ہیں نجس اور حقیر چیزیں بھی نعوذ اللہ خدا کے وجود کی عین قرار پاتی ہیں اور ان کی تمام اچھی بُری صفات و اعمال خدا کی صفات و اعمال قرار پاتے ہیں۔ یہ نہ صرف ابن عربی کے نظریات سے مستنبط ہوتا ہے بلکہ ابن عربی نے خود ان کی صراحت کی ہے۔ بقول ابن تیمیہ ابن عربی کا نظریہ شرک و بت پرستی کے لیے جواز فراہم کرتا ہے۔ توحید اور شرک کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتا۔ انبیاء کی دعوت توحید کی تضحیک کرتا ہے۔

شیخ مجدد الف ثانی نے ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود پر زبردست علمی اور صوفیانہ تنقید کی ہے۔ اور اپنے مشاہدات باطنی کے ذریعے سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فلسفہ وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ ہے۔ چنانچہ تاریخ تصوف میں شیخ مجدد الف ثانی کا نام ابن عربی کے ایک ایسے ناقد کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ جس نے فلسفہ وحدت کو اسی طرح ناکام بنا دیا جیسا کہ غزالی اور ابن تیمیہ نے فلسفہ یونانی اور علم منطق کو بالترتیب شکست دی تھی۔

امام موصوف کا تصور توحید یہ ہے کہ ہم معرفت خداوندی کو صوفیانہ مشاہدہ باطن یا کشف و شہود سے نہیں حاصل کر سکتے۔ لہذا عرفان ذاتِ حقہ کے لیے ہمیں ”وحی“ اور علمائے ظاہر کا سہارا لینا چاہیے کیونکہ ان علمائے ظاہر کا تصور توحید عین وحی کے مطابق ہے اور حضرت مجدد نے بھی خدا کی ذات و صفات کے مسائل کو مسلمان علمائے دین اور شریعت کے اصولوں پر حل کیا ہے۔ اور ایسا کرتے ہوئے آپ نے اشاعرہ کے مکتبہ فکر کے بجائے ماتریدیہ کے مکتبہ فکر کا اتباع کیا ہے۔ لہذا ایک مکتوب میں امام ربانی فرماتے ہیں۔

”پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا، کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بر بنائے استدلال عقلی جانتا تھا اور اس کی صداقت پر کامل یقین

رکھتا تھا۔ لیکن جب سلوک اختیار کیا، تو پہلی مرتبہ ”وحدت وجود“ ایک ادراک روحانی کی حیثیت سے محقق ہوئی اور میں نے برائے العین اس کا مشاہدہ کر لیا۔ میں عرصہ تک اس مقام میں رہا اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں، مجھے حاصل ہو گئے۔

بعد ازیں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری روح پر غالب آ گیا اور میں نے معلوم کیا کہ میں آئندہ ”وحدت وجود“ کو نہیں مان سکتا۔ تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تاہل تھا، کیوں کہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہ چکا تھا۔ آخر کار مجھ پر اس کا انکار بصراحت تمام لازم آیا۔ مجھ پر یہ منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں یعنی ”مقام ظلیت“ پر۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود کے انکار پر راضی نہ تھا، کیونکہ تمام بڑے بڑے متوفین نے اسے مانا تھا، لیکن اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہر کیف یہ میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں، کیونکہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت تھی۔ اس میں ”اپنے تئیں“ اور اس عالم کے تئیں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دیکھ رہا تھا اور میں ایک اعلیٰ مقام ”عبدیت“ پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے معلوم کیا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ہے اور مجھے مقام ”وحدت وجود“ اور ”ظلیت“ میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی۔

محمد دالغ ثانی کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ارتقاء سلوک کے تین مدارج ہیں:

(1) وحدت الوجود

(2) ظلیت

(3) عبدیت

امام ربانی جب ”عبدیت“ کے درجہ پر فائز ہوئے تو ان پر پہلے دو مقامات غلط ثابت ہو گئے۔

چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ ابن عربی جب وحدت وجود کے ثبوت میں ماسوا اللہ کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں تو خدا کو عین عالم قرار دیتے ہیں اور عالم کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ نے تو وجود خارجی کی بونٹ نہیں سونگھی۔ خارج میں تو محض خدا ہی کا وجود ہے۔

مگر حضرت مجدد کا خیال تھا کہ ابن عربی کی گفتگو ”مقام فنا“ میں ہے۔ لیکن سالک جب اس مقام سے ترقی کر کے اس سے بلند تو مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی اس پر واضح ہو جاتی ہے۔ اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مقام مذکور پر عالم کو معدوم سمجھنے کی کیا وجہ تھی۔ اس مقام میں سالک کی توجہ ”ذات احدیت“ پر مرکوز ہو گئی تھی، اور ماسوا اللہ سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہذا سالک کو سوائے خدا کے اور کچھ مشہود نہیں ہوا تھا اور ماسوا کی نفی محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا تھا۔

ابن عربی حقیقت خداوندی کی جانب سے شروع کر کے عالم کو عین خدا کہتے ہیں اور ماسوا اللہ کو ”عدم محض“ تصور کرتے ہیں۔

مگر حضرت مجدد اس بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مقام دراصل تجلی ذاتی کا ہے۔ جب سالک اس مقام سے گزر جاتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات حقہ ورا الورا، ثم ورا الورا ہے اور اس تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔

حضرت امام ربانی کے نزدیک نظریہ وحدت وجود درست نہیں ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ وحدت وجود یا عینیت کا ادراک سالک کے

لیے حقیقت الامر کا ادراک نہیں ہے بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی و داخلی حالت ہے۔ ان کے خیال میں خدا اور عالم کی عینیت نمود محض ہے اور ”وحدت الوجود“ کا ”شہود“ ”شہود محض“ ہے، حقیقت نہیں۔ سالک کو مقام فنا میں صرف محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے، حالانکہ حقیقتاً وجود واحد نہیں۔

ایسی صورت میں سالک کی تربیت و تہذیب کے لیے صرف اتنا ہی ضروری ہے کہ وہ محض تطہیر نفس کے لیے کوشاں رہے اور خدائے مطلق کے مشاہدہ باطن کے امکان کو اپنے دل سے نکال دے۔ چنانچہ اس کے لیے حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کے لیے مساعی کرنا فضول ہے کیونکہ اس تک ہماری رسائی کا کوئی امکان ہی نہیں اس پر تو صرف ایمان بالغیب لے آنا چاہیے۔

حضرت مجدد پھر فرماتے ہیں کہ مجھے عہدیت کے مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد یہ محسوس ہوا کہ میرے سابقہ تمام مشاہدات محض موضوعی نوع کے تھے اور اسی لیے ناقابل بھروسہ تھے۔ خدا اور انسان کے مابین کسی عینیت کی اب کوئی گنجائش باقی نہ رہی تھی۔ سالک کے بتدریج مشاہدات کی معروضی صحت کا معاملہ زیادہ قابل اعتماد اور راسخ ہو گیا۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر ہوا کہ سالکین کے تمام سابقہ تجربات حقیقت مطلقہ کے بارے میں محض ایک طہرانہ صورت حال تھی۔ عرضیکہ مرحلہ عہدیت پر فائز ہونے کے بعد مجدد پر خدا اور کائنات کی ثنویت روز روشن کی طرح ظاہر ہو گئی۔

چنانچہ اس مرتبہ پر پہنچ کر مجدد امام ربانی پر یہ راز کھل گیا کہ سالک کا مشاہدہ باطنی خدا کی ذات و صفات کے بارے میں کوئی معروضی صحت نہیں رکھتا۔ لہذا مجدد موصوف نے ربانی وجود کی ان منفی صفات کا اعتراف کیا ہے کہ خدا تمام تر اسماء و صفات سے ماوراء ہے اور ہمیں انھیں صفات کا ہی ادراک ہو پاتا ہے۔ وہ تمام شیون و اعتبارات سے ماوراء ہے۔ وہ تمام ظہور و بطون، اروز و کمون، موصول و مفصول، کشف و شہود، محسوس و معقول، مہوم و مخیل سے بھی بالا تر ہے۔ یعنی یہ وجود منزہ و مقدسہ و الوراثم و الوراثم و الوراثم و الوراثم ہے۔ چنانچہ سلوک کے باطنی مشاہدے سے جو کچھ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے وہ محض ایک نفسی تجربہ ہے۔ اور یہ کہ معروضی طور پر کیا کچھ موجود ہے، اس کی صحت کے بارے میں ہمیں کسی قسم کا حتمی علم نہیں ہوتا۔ مختصر یہ کہ خدا کا کوئی ادراک ممکن ہی نہیں۔ لہذا ایمان بالغیب لے آنے کے علاوہ ہمارے پاس کوئی چارہ کار بھی نہیں ایک ایسا ایمان کامل ہمیں اسی وقت میسر آ سکتا ہے جب کہ ہماری فکر اور ہماری قوت متخیلہ اپنی لا حاصل مساعی سے ہار مان لے۔ اور پھر اس وقت یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ خدا ناقابل دسترس، ناقابل بیان، ماوراء العلم اور مافوق التجربہ ذات ہے۔ اور خدا کے بارے میں صرف ایک ایسا ہی عقیدہ درست بھی ہے کیونکہ یہی عقیدہ ہمارے حدود علم اور اس کی ماورائیت کو قابل لحاظ بناتا ہے۔ ہاں، علاوہ اس کے اگر ہمیں خدا کے بارے میں کچھ علم حاصل ہو بھی سکتا ہے تو وہ ذریعہ علم صرف وحی ہے۔ لہذا ہم کو یہ چاہیے کہ ہم صرف اور صرف ان علمائے ظاہر کی ہی تقلید کریں کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تصور وجود مخصوص طور پر وحی اور شریعت کے مطابق ہے۔

غرض کہ اس بنیاد پر مجدد امام ربانی نے یہ موقف اختیار کیا کہ خدا ہی تمام زمین و آسمانوں کا خالق ہے۔ یہ پہاڑ، سمندر، سبزہ زار، اور یہ بنی نوع انسان اپنی تمام تر صفات کے ساتھ اسی کی مخلوق ہیں۔ وہ خلاق عالم ہے اور یہ سب ہی کچھ اس نے ”عدم محض“ سے پیدا کیا ہے۔ وہ ہی تمام فضائل کا تنہا عطا کرنے والا ہے۔ وہ تمام برائیوں کو فرو کرنے والا اور تمام احتیاجات کا پورا کرنے والا ہے۔ وہ ہی ستارے جو ہمارے گناہوں سے چشم پوشی برتتا ہے۔ وہ حلیم ہے اور ہماری غلط کاریوں پر ہمیں ڈھیل دے رکھتا ہے۔ وہ تمام نعمتوں کے لیے تمام تعریفات

و تحسین کا واحد مستحق ہے۔ انسان کو اس کی عظمتوں اور رفعتوں کا اندازہ ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ہادی مطلق ہے جو اپنے انبیاء کے ذریعہ سے اپنی غافل و جاہل نوع انسانی تک ہدایتیں بھیجتا رہتا ہے۔ اور ہم کو ہمہ وقت اس امر سے متنبہ و مطلع رکھتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لیے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہے، اور کیا چیز ہمارے لیے مفید یا ضرر رساں ہے۔ وہ احد اور وحدہ لا شریک ہے۔ وہ اور صرف وہی ایک ربانی وجود ہے۔ جو ان صفات کا حامل ہو سکتا ہے۔ تنہا خدا ہی معبود ہے۔ وہ ایک ایسا وجود ہے جو کائنات میں ہر چیز پر محیط ہے۔ وہ ہمہ جانی اور ہم سے ہماری شبہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ ”نحن اقرب الیہ من جبل الوریث“ مگر اس ذات حقہ کے احاطے و معیت اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالا تر ہے۔

معلومات کی جانچ

1. ابن العربیؒ کے حالات زندگی کے بارے میں آپ جانتے ہیں؟
2. فلسفہ وحدت الوجود پر نوٹ لکھو؟
3. وحدت الوجود کے بارے میں شیخ احمد سرہندیؒ کے خیالات قلم بند کرو؟

4.4 شیخ الاشراق

مشہور صوفی شیخ شہاب الدین سہروردی (549-587ھ / مطابق 1119-1154ء) المعروف بہ شیخ المقتول، شیخ الاشراق، مشائخ و اشراقی فلسفہ کا ماہر تھا اور اسی طرح نظریہ نور کا وکیل و ترجمان بھی بن کر ابھرا۔ علماء کے فتویٰ پر حلب میں محبوس ہوا اور بالاخر قتل کیا گیا۔

شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ الاشراق مقتول کے نام سے بھی موسوم ہے۔ وہ بارہویں صدی کے اوائل میں 1154ء میں سہرورد میں پیدا ہوئے۔ بعض لوگوں نے سنہ ہجری 550ھ لکھا اور بعض نے 549ھ لکھا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے نام میں سخت اختلافات ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے ان کی کنیت ابو حفص اور ان کا نام عمر لکھا ہے۔ بعض لوگ ان کا نام احمد اور بعض لوگ ابو الفتوح لکھتے ہیں البتہ ابن خلکان کے نزدیک ان کا نام یحییٰ، کنیت ابو الفتوح، لقب شہاب الدین ہے۔

کہا جاتا ہے کہ وہ 586ھ کے اخیر میں چھتیس سال کی عمر میں قتل کئے گئے۔ دوسرے اقوال بھی لوگوں نے بیان کئے ہیں۔ بچپن میں تحصیل علم کا شوق پیدا ہوا اور مراغہ جا کر مجد الدین جیلی سے علم حاصل کیا۔ یاد رہے جیلی فخر الدین رازی کے استاد تھے۔ علم اور حکمت ان سے حاصل کی۔ اور ان دونوں علوم میں کمال حاصل کیا۔ اس کے بعد اصفہان میں آئے تعلیم سے فراغت کے بعد سیر و سیاحت شروع کی اور صوفیاء کی صحبت میں رہ کر ان سے علوم باطنی حاصل کئے۔ اور خلوت و مجاہدہ کے ذریعے تصوف میں ارتقاء کے مراحل طے کئے۔ اگرچہ ان سے پہلے لوگ فلسفہ و حکمت کے بیک وقت جامع نہیں ہوا کرتے تھے مگر شیخ نے ان دونوں میدانوں میں کمال حاصل کیا۔ وہ سیر و سیاحت اور جستجو و تلاش میں بالکل تارک الدنیا ہو کر زیادہ تر دیار بکر میں رہنا پسند کرتے تھے۔ لیکن بعض اوقات شام میں اور بعض اوقات روم میں بھی مقیم رہتے تھے۔

کہتے ہیں کہ علماء اسلام میں وہ دو شخص ایسے گزرے ہیں جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ان کا علم ان کی عقل سے زیادہ تھا ایک علامہ ابن تیمیہ اور دوسرے شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی۔

جب وہ بغداد سے نکل شام کی طرف روانہ ہوئے تو حلب پہنچ کر فقہاء سے مناظرے کئے اور کوئی ان کے مقابلے میں نہ ٹھہر سکا۔ تو فقہاء نے ان پر سخت لعن طعن کی۔ فقہاء نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ان کو واجب القتل قرار دیا۔ اور ان پر بہت سارے الزام لگائے۔ جن میں سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ وہ نبوت کے مدعی ہیں۔ ان کی نسبت اس قدر شور و شغب ہوا کہ ملک الظاہر نے ان کو طلب کیا۔ مگر جب اس نے تمام فقہاء اور مدرسین کو مناظرے میں شکست دی تو بادشاہ نے اس کو خاص مقررین میں داخل کیا۔ تو فقہاء اس سے اور غصہ ہوئے اور انھوں نے ان کی تکفیر کا محضر تیار کر کے دمشق میں سلطان صلاح الدین کی خدمت میں روانہ کیا۔ بادل ناخواستہ ملک الظاہر نے سلطان صلاح الدین کے اصرار پر شہاب الدین کو قتل کیا۔ کیونکہ وہ اس کا دل سے معتقد ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ملک الظاہر کو خود بھی شیخ الاشراق کے کفر والحاد کا حاصل معلوم ہوا تھا۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ان کے قتل کا باعث ان کا کفر والحاد تھا لیکن سیاسی اور مذہبی بدگمانیاں بھی اس کا سبب ہو سکتی ہیں۔

شیخ الاشراق نے بہت ساری کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً المطارحات، التلویحات، الممعات، حکمة الاشراق، الولاح، الالواح العمادیہ، الہیاء کل النوریہ، المقامات، لستان القلوب، طوارق الانوار، کتاب الصبر، النجات فی الاصول، لوامع الانوار، اعتقاد الحکماء، رسالۃ الحق، رسالۃ المعراج، رسالۃ عقل وغیرہ وغیرہ۔ شیخ الاشراق اس قدر فلسفہ کی مہارت رکھتے تھے کہ ان کو ابن سینا کا حریف اور مد مقابل سمجھا جاتا ہے۔ شیخ شروع میں فلسفہ مشائیہ یعنی فلسفہ ارسطو کے بہت بڑے حامی اور معتقد تھے۔ لیکن جب انھوں نے مجاہد اور ریاضت شروع کی تو ان کو ایک مستقل روحانی عالم نظر آیا اور روحانیت کے اسی عالم اور مستقل سلسلے کا نام فلسفہ اشراق ہے۔ جس کا ماخذ فلسفہ مشائیہ کی طرح صرف ایک شخص ارسطو کی رائیں اور تصنیفات نہیں ہیں بلکہ ارسطو کو چھوڑ کر حکمائے یونانی، حکمائے ایران اور حکمائے ہندوستان کا ایک بہت بڑا گروہ ہے، جن کے فلسفہ کی بنیاد ذوق، مشاہدہ، ریاضت، مجاہدہ اور خلوت گزینی پر ہے۔ انہی حکماء کے فلسفہ کا خلاصہ شیخ الاشراق نے اپنی کتاب حکمة الاشراق میں جمع کیا ہے۔

ایک طرف شیخ الاشراق نے دنیوی تعلقات کو چھوڑ کر متصل مجاہدات کے ذریعہ سے اپنے نفس کو ریاضت کا خوگر بنادیا تھا اور عالم روحانی کا مشاہدہ کیا تھا لیکن دوسری طرف فلسفہ بحشیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کی بنیاد انھوں نے مضبوط کی۔ اس طرح ان کے فلسفہ کی بنیاد ذوقی کیفیت اور دقیق علم دونوں پر شامل ہے۔ وہ علوم مقدسہ الہیہ اور اسرار ربانیہ کا راز دان تھا۔ جن کو اس نے اپنی کتاب حکمة الاشراق میں بیان کیا۔

شیخ الاشراق کا فلسفہ تمام حکمائے قدیم مثلاً ہرمس، اپلاتس، فیثاغورس، سقراط اور افلاطون بلکہ حکمائے فارس کے خیالات کا مجموعہ ہے۔ اور اس کو فلسفہ اشراقیہ تو اس بنا پر کہتے ہیں کہ اس کی بنیاد اشراق یعنی کشف پر قائم ہے۔ کیونکہ یہ مشرقیوں یعنی اہل فارس کا فلسفہ ہے۔ لیکن اس کا حاصل بھی وہی کشف و ذوق ہے کیونکہ ایرانیوں کے فلسفہ کی بنیاد بھی کشف و ذوق ہی پر قائم ہے۔ اور یہی حال یونان کے حکمائے قدیم کا بھی تھا۔ لیکن ان کے بعد ارسطو نے اس طریقہ کو بدل دیا اور فلسفہ کی بنیاد استدلال و بحث پر رکھی۔ شیخ الاشراق نے اپنی کتاب الہیاء کل

النور کو تین حصوں پر تقسیم کیا ہے۔ پہلا حصہ منطق میں ہے۔ دوسرا حصہ طبیعیات میں اور تیسرا حصہ الہیات میں۔ منطق اور طبیعیات کا حصہ مختصر ہے۔ البتہ الہیات کے حصے کو انھوں نے نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

اشراقی فلسفہ کی اساسی خصوصیات میں سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ اپنی عقلی حریت پسندی اور وقت نظری کے باعث معمولی مواد سے ایک مکمل فکری نظام تشکیل دیتے ہیں۔ وہ ایسا کرتے ہوئے معمولی سی تقلید کو بھی گوارا نہیں کرتے۔ موصوف بہت سے بنیادی مسئلوں میں افلاطون سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ آپ کا اختلاف ارسطو سے بھی ہے جسے آپ اپنے فلسفیانہ نظام کے لیے بڑی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ اس پر وہ بے لاگ تنقید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ بڑی غائر نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کو اپنی فکر کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اس کے نقائص کو اجاگر کرتے ہیں۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع ہے۔ مگر شیخ کے اشراقی فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی متمایز صفت سے، جس کو کسی دوسری شے پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔ مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ جنہا نے والا جانور ہے ہم حیوانیت کو اس لیے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے۔ جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن جنہا نے کی صفت کو سمجھنا ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ صفت اس شے کے سوا جس کی تعریف کی جا رہی ہے کہیں اور دوسری شے میں نہیں پائی جاتی۔ لہذا ایک ایسے شخص کے لیے کہ جس نے گھوڑا کبھی نہیں دیکھا ہے، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف محض بے معنی ہوگی چنانچہ ایک حکمیاتی اصول کی حیثیت سے ارسطو طالسی تعریف بالکل بے سود ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے، کہیں اور نہ پائی جائیں۔ انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں۔

اشراقی فلسفہ کی جدت پسندی یہ ہے کہ اس نے متداول اصطلاحات کو تبدیل کر دیا ہے۔ اس نظام میں دلالت مطابقی کو دلالت فصد، دلالت تفسیمی کو دلالت حیطہ اور دلالت التزامی کو دلالت التطفل اور جزئی کو شاخصی کا نام دیا جاتا ہے۔ مثلاً نظام میں جہاں حد تمام دو جزو ذاتی ہے مرکب ہوتی ہے، ایک عام جس کو وہ جنس قریب اور دوسرا خاص جس کو وہ فصل قریب کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جاتی ہے، اس میں حیوان جزو عام ہے جو علاوہ انسان کے دوسرے حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ناطق جزو خاص ہے جو صرف انسان ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اہل منطق نے قضیوں کی جو اقسام بتائی ہیں ان میں ایک قسم قضیہ موجبہ ہے، کیونکہ موضوع کی طرف اگر محمول کی نسبت ضروری ہو تو وہ قضیہ ضروری ہے۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیہ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری ہے تو وہ قضیہ ضروری ہے۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیہ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری نہیں تو وہ قضیہ ممکنہ ہے، مثلاً ”انسان حیوان ہے“ قضیہ ضروری ہے کیونکہ انسان کے لیے حیوان ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ”انسان پتھر ہے“ ممتنع ہے کیونکہ انسان کے لیے پتھر نہ ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ”انسان کا تب ہے“ قضیہ ممکنہ ہے کیونکہ انسان کے لیے کتابت اور عدم کتابت کوئی بھی لازم نہیں بلکہ یہ ہر دو صورتیں ممکن ہیں۔ اور اس طور پر اہل منطق نے بہت سی جہتیں نکالی ہیں لیکن شیخ اشراق کے مطابق ان جہتوں کی ضرورت نہیں بلکہ ہر قضیہ صرف موجبہ ضروری ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کے لیے امکان اور ہر ممتنع کے لیے امتناع اور ہر واجب کے لیے وجوب ضروری ہے۔ اس لیے اگر ان تمام جہات کو محمول کا جزو

قرار دے لیا جائے تو ہر قضیہ موجبہ ہو جائے گا، مثلاً ہر انسان کے لیے حیوان ہونا ضروری ہے، ہر انسان کے لیے کتابت کا امکان ضروری ہے اور ہر انسان کے لیے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ ایسی صورت میں قضیہ سالبہ بھی موجبہ کی صورت اختیار کرے گا۔ یعنی انسان کے پتھر نہ ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان کے لیے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ اس طور پر اہل منطق نے اشکال اربعہ کے منج ہونے کے لیے جو مختلف شرائط لگائی تھیں اور ان شرائط کی بنیاد اور ہر شکل کے ضروب نتیجہ کہ جو مختلف ہو گئے تھے، ان سب ضروب کو شیخ نے ایک ہی ضرب میں تبدیل کر دیا۔ نتیجہ جو دو موجبہ کلیہ ضروریہ سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک قضیہ موجبہ کلیہ ضروریہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ قضیہ جزئیہ کو کلیہ فرض کرتے ہیں اور سالبہ کو موجبہ معدولہ بنا لیتے ہیں۔

اشراقین کے نزدیک وجود، وحدت، کثرت، وجوب و امکان، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں۔ مشائین ان کو زائد علی الماہیت مانتے ہیں۔

مشائین کے برعکس اشراقین کے نزدیک جسم ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں ہے بلکہ وہ ایک مقدار کا نام ہے جو امتدادات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہیں۔ اشراقین کے نزدیک مقدار چونکہ خود جسم، مادہ اور محل ہے، اس لیے کسی جسم کے بڑھنے اور گھٹنے کے معنی یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک خود جسم میں اضافہ و نقصان نہ ہو۔ اس لیے اشراقین تکاثف حقیقی اور تخلل حقیقی کو نہیں مانتے بلکہ تخلل کی صورت میں جسم کے اجزا منتشر ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان ایک جسم لطیف حائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دہنی ہوئی روئی کے اجزا جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کے درمیان ہوا داخل ہو کر اس کی جسامت کو بڑھا دیتی ہے۔ اور اگر اس کو دبا دیا جائے تو اس کی جسامت کم ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے درمیان کی ہوا نکل جاتی ہے۔

اشراقی مابعد الطبیعات سے ہمیں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے ملک کے افکار میں کتنا گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ ایک معلم کو ارسطو کے فلسفہ و منطق اور تصوف سے بڑی حد تک واقف ہونا چاہیے، اگر وہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو اچھی طرح سمجھنا چاہتا ہے۔ عصیت سے اس کے ذہن کو پاک رہنا چاہیے تاکہ وہ تدریجاً اس حاسنہ باطنی کو موعظا کر سکے۔ جس کا فریضہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح و تصدیق کرے۔ تنہا یہ عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اس کو ہمیشہ ”ذوق والہام“ سے جو اشیا کے ادراک کا پراسرار جوہر ہے، بددینی چاہیے جو مضطرب روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے۔ یہاں ہم اس روحانی تجزیہ کے خالص تفکری پہلو یعنی باطنی ادراک کے نتائج سے بحث کریں گے جن کو فکر انسانی منضبط و منظم کرتی ہے۔ لہذا اب ہم اشراقی افکار کے مختلف موضوعات پر غور کریں گے۔

وجودیات سے بحث کرتے ہوئے اشراقی کا موقف یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت مطلقہ نور قاہرہ ہے۔ اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے۔ نور سے کوئی چیز زیادہ مری نہیں اور اس مریت کی تعریف، تحصیل حاصل ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زائد ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مری نہیں بلکہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مری بن جاتا ہے جو اس سے یہ فضول نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مری ہے۔ گویا نور اولی کے وجود کی علت خود اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔

ظلمت کو ایسی متمایز شے نہیں جو کسی قائم بالذات ماحذ سے ظہور کرتی ہو۔ مجوسیوں کا یہ تصور تھا کہ نور و ظلمت دو متمیز و حقیقتیں ہیں۔ ان کو دو ممتاز عوامل تخلیقی پیدا کرتے ہیں اور یہ تصور ایک صریح غلطی پر منحصر ہے۔ قدیم ایرانی فلسفی زرتشتی مسلک کے پیرووں کی طرح ثنویت پر اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور اسی بنیاد پر انھوں نے یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماحذ ہیں۔ ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود و عدم کا ربط ہے۔ گویا نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی یہ خود کو قائم رکھنے کے لیے ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ اولین نور تمام حرکات کا مبداء ہے۔ لیکن تبدیلی مقام اس کی حرکت نہیں بلکہ حرکت کا سبب منور کرنے کی خواہش ہے اور اس کا جوہر بھی یہی ہے۔ اور یہی وہ خواہش ہے جو نور کو مضطرب کر دیتی ہے تاکہ یہ اپنی شعاعوں کو تمام چیزوں پر منعکس کر کے ان میں زندگی کی ایک روح پھونک دے۔ اس سے جو تجلیات نمود کرتی ہیں ان کی تعداد لامحدود ہے اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سرچشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ تجلیات دوسری تجلیوں کو پیدا کرنے کی صلاحیت کھودیتی ہیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا علم کلام کی زبان میں وہ ملائکہ ہیں جن کے وسیلے سے نور اول وجود کی بے شمار اقسام کو حیات و قیام بخش دیتا ہے۔ مقلدین ارسطو نے غلط فہمی کی بنا پر عقول کی تعداد کو عقول عشرہ تک محدود کر رکھا تھا اور فکر کے شمار میں بھی انھوں نے غلطی کی ہے۔ نور اول کے امکانات لامتناہی ہیں۔ اور یہ تمام کائنات بشمول اپنی کثرت ہے اسی لامتناہیت کا محض جزوی ظہور ہے جو اس کی پشت پر مخفی ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ ارسطو کے مقولات محض، اضافی اعتبار سے تو درست ہیں تاہم فکر انسانی کے لیے یہ محال ہے کہ تصورات کی ان اُن گنت اقسام کو اپنے حیطہ فہم میں لاسکے۔ جن کے مطابق یہ نور اولیٰ ان اشیا کو منور بناتا ہے جو غیر نور اور نور اولیٰ کی حسب ذیل تجلیات میں ہم امتیاز و تفریق کر سکتے ہیں:

2. نور عارضی یا نور حادث (صفت): ایسا نور ہے جس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے اور جو اپنے علاوہ بھی کسی اور چیز کی صفت بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (مثلاً ستاروں کا نور یا دیگر اجسام کی مرئیت) اس نور کو نور محسوس بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی نور مجرد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھو بیٹھتا ہے کیونکہ مسلسل عمل انعکاس دراصل مدہم کرنے والا عمل ہے۔ تجلیات کا بتدریج توازن اپنی شدت کو زائل کرتا جاتا ہے جو مسلسل انعکاس کے باعث اس قدر دھندلی پڑ جاتی ہیں کہ بغیر دوسری شے کے سہارا کے خود کو قائم نہیں رکھ پا تیں۔ ان ہی تجلیات پر یہ نور حادث مبنی ہوتا ہے گویا اسے ایک ایسی صفت کہہ سکتے ہیں جو اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں رکتے۔ چنانچہ نور حادث اور نور مجرد کا تعلق علت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول کوئی ایسی شے بھی نہیں جو اپنی علت سے بالکل جدا گانہ طور پر متمیز ہو۔ یہ ایک ایسی مفروضہ علت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت حال ہے۔ نور مجرد سے علیحدہ جو شے بھی ہو..... رضی فی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ نور حادث محض ایک وجود ممکن ہے اور اسی لیے اس کی نفی بھی کی جا سکتی ہے اور اس کو

اجسام سے ان کی ماہیت میں بغیر کسی تبدیلی کے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسم منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نور حادث کی علت ہوتی، تو اس کو نور سے ظلمت میں لے آنے کا عمل محال ہو جاتا اور ایک غیر فاعل، علت کو ہم حیطہ خیال میں نہ لاسکتے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاشراق اشاعرہ کے افکار سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک ارسطو کے مادہ اولی جیسی کسی چیز کا وجود نہیں اور نئی نور یعنی ظلمت کا وجود یقینی ہے۔ گویا ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر و عرض کے علاوہ تمام مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی یہ مکتبہ فکر اتفاق کرتا ہے۔ مگر جہاں تک اشاعرہ کے نظریہ علم کا تعلق ہے وہ اس میں اس حد تک اصلاح کرتے ہیں جس حد تک وہ انسانی علم میں ایک عنصر فعال کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے علم کے معروضات سے ہمارا رشتہ مکمل طور پر انفعالی نہیں ہوتا۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کی اعتبار سے معروض علم کو عمل علم کے دوران منور کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ کائنات تصویر فعال کا ایک شدید نمل ہے۔ لیکن حقیقی نقطہ نظر سے یہ تصویر و تجلی اولین نور کی لامتناہیت کا ایک جزوی اظہار ہے جو کچھ ایسے قوانین کے تحت منور کر سکتی ہے جن کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ فکر کے مقولات بے شمار ہیں۔ جن میں سے ہماری فکر صرف چند مقولات کے تحت ہی عمل کرتی ہے۔

کونیات کے ضمن میں اشراقی فلسفہ کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو ”غیر نور“ ہیں دراصل کیت مطلق یا مادہ مطلق ہیں۔ یہ محض نور کے اثبات کا دوسرا پہلو ہے۔ ارسطو کے مقلدین کے موقف کے تحت یہ کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ صورت حال کہ ابتدائی عناصر بہم دگر متغیر و متبدل ہوتے ہیں اسی مادہ مطلق کی طرف ایک اشارہ ہے۔ جو اپنے تمام مختلف درجات کی کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر تشکیل دیتا ہے اور یوں تمام موجودات کی اساس کو دو واضح اصناف میں بانٹا جاسکتا ہے۔

1. ایسا وجود جو مادیات کے مکان ہے۔ یعنی نامعلوم جوہر یا اشاعرہ کے سالمات۔

2. وہ وجود جو قطعاً مکان میں موجود ہے یعنی صورت ظلمت مثلاً وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

چنانچہ ان ہر دو وجودوں کے باہم اجتماع پر مادہ مطلق مشتمل ہے۔ یعنی ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے جس کو نور مجرد منور کر دیتا ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ آخر ظلمت کی مختلف صورتوں کی علت کیا ہے؟ چنانچہ اس سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بھی نور ہی کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لیے نور مجرد کی پابند ہے جس کی مختلف تجلیات سے موجودات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صورتیں جن کی اساس پر اجسام بہم دیگر متمایز قرار پاتے ہیں، یہ صورتیں مادہ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہے۔ کیت مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام باہم مشابہ ہوں گے۔ لیکن ہمارا عام مشاہدہ بہر طور اس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہذا ظلمت کی صورتوں کی علت مادہ مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلاف صورت کی علت سے کسی اور چیز کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے اس لیے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ نور مجرد کی مختلف تجلیات اسی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نور مجرد سے ماخوذ ہے۔ جسم مادی کا تیسرا عنصر یعنی نامعلوم جوہر یا سالمہ نور کے اثبات ہی کا ایک لازمی پہلو ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ جسم یہ حیثیت مجموعی قطعی نور اول پر قائم ہے اور تمام کائنات در حقیقت دوائر وجود کا ایک مسلسل استمرار ہے۔ اور یہ سب اسی ابتدائی نور پر ہی قائم ہیں جو مبدائے نور سے قرب رکھتے ہیں۔ ان میں تجلی کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہر دائرے کے موجودات کو اور خود ان دوائر کو لامحدود درمیانی تجلیات کے وسیلے سے روشنی حاصل ہوتی ہے جو ”ذی شعور نور“ کی مدد سے وجود کی کچھ صورتوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیتے ہیں۔ (انسانوں، حیوانوں اور نباتات میں ایسا ہی ہوتا ہے یا پھر

بعض بغیر اس کی مدد کے جیسا کہ فلزات و ابتدائی عناصر میں رونما ہوتا ہے) کثرت کا یہ لامتناہی سلسلہ جس کو کائنات کا نام دیا جاتا ہے، ایک سایہ ہے ان بے پناہ تجلیوں کی شعاعوں کا جو نور اولیٰ سے آتی ہیں۔ کائنات کی اشیاء میں ان تجلیوں کے سبب جن کی جانب یہ مستقل حرکت میں رہتی ہیں ایک عشق و انس کا جذبہ نمودار ہوتا ہے تاکہ وہ حقیقی سرچشمہ نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ گویا یہ کارخانہ عالم محبت و عشق کا ابدی ڈرامہ ہے۔

ہستی یا وجود کے جو مختلف عوالم ہیں ان کو ہم ذیل میں اجمال کے ساتھ پیش کرتے ہیں:-

نور اولیٰ

عالم عقول	عالم روح	عالم صورت
یا	عالم مادی	عالم صورت مثالی
مبدائے افلاک	افلاک	عناصر
	عناصر مرکب	عناصر بسیط
عالم معدنیات	عالم نباتی	عالم حیوانی
یا		
عالم فلزاتی		

یہاں جو خاکہ دیا گیا ہے وہ وجود کی عام ماہیت کا اجمال تھا۔ اس کی تقسیم اب ہم عمل کائنات یعنی جو کچھ ”غیر نور“ کی تفصیل دے

رہے ہیں:-

- (1) ازلی: یعنی عقول، ارواح اجرام فلکی، فلک عناصر، زماں و حرکت
- (2) وجود ممکن: یعنی مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے اور اسی سے دنیا کے مختلف دائرے وجود پاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے روح فلکیہ میں سرچشمہ نور سے تجلی کے حصول کی ایک شدید خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک بنے ہیں کیمیائی عوامل سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا مخصوص مادہ رکھتا ہے جو صرف اسی فلک کے لیے مخصوص ہوا کرتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی جہت کے لحاظ سے باہم اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی وجہ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ قائم رہنے والی تجلی ہر فلک میں مختلف ہوتی ہے۔ حرکت زماں کا صرف ایک پہلو ہے۔ گویا یہ زماں کے عناصر کو یکجا کرتا ہے اور جب یہ عناصر خارج میں آ جاتے ہیں تو اس صورت حال کو حرکت کہا جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کی درجہ بندی محض سہولت کا ایک امتیازی پہلو ہے۔ مگر یہ تفریق خود زماں کی ماہیت میں اپنا وجود نہیں رکھتی۔ ہم زماں کی ابتدا کو تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی ابتدا کے بارے میں خود یہ قیاس آغاز بھی خود زماں کا ہی ایک نقطہ ہوگا۔ لہذا زماں و حرکت دونوں ازلی ہیں۔

پانی، ہوا اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ اشراقیوں کے مطابق آگ ایک بادسوزاں ہے۔ ان عناصر کے مرکبات مختلف افلاک کے اثرات کے ماتحت مختلف صورتیں مثلاً سیال، غاز اور جامد صورتوں میں بدل جاتے ہیں۔ ان ابتدائی عناصر میں تبدل کے عمل سے ”تغیر و تخریب کا عمل ہونے لگتا ہے جو ”غیر نور“ کے تمام دوائر میں جاری و ساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو بلند سے بلند تر مرتبوں پر لے جاتا ہے اور ان صورتوں کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ بارش، بادل اور بجلی جیسے فطری مظاہر حرکت کی اسی اندرونی قوت کے مختلف اعمال ہیں اور اس امر کی توجہ یہ اس طور پر کی جاتی ہے کہ اشیا عالم پر اولین نور بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل کرتا اور اثر انداز ہوتا ہے۔ تجلی کے حصول کی استعداد کے اعتبار سے اشیا باہم جدا جدا ہیں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر کائنات ایک خواہش بلوریں ہے۔

سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ ازلی ہے؟ چنانچہ اس بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولیٰ کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے۔ لہذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدہم ہیں جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلے میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روبرو لایا جاتا ہے منور کر کے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے۔ چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لیے یہ بھی ازلی ہے۔

نفسی صورت حال پر بحث کرتے ہوئے شیخ کہتے ہیں کہ وہ اجسام جو پست درجہ پر ہیں ان میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر پتھر کا وہ ٹکڑا جو منور ہو کر مرئی نظر آتا ہے تاہم اس میں از خود تحریک کی قوت نہیں ہوتی۔ اسی طرح موجودات کے پورے سلسلے پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو اس کے بلند ترین مراتب پر ہمیں ایسے افضل درجے کے اجسام بھی نظر آئیں گے جن میں حرکت اور نور بہ یک وقت ملتے ہیں۔ اور تجلی مجرد کے اظہار کے لیے بہترین مقام انسان کی ذات ہے۔ لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ انفرادی تجلی مجرد جس کو روح کا نام دیا جاتا ہے اپنے مادی لوازمہ (جسم) سے قبل موجود تھی یا نہیں۔ چنانچہ اس سوال کے جواب میں شیخ ابن سینا کے مقلد نظر آتے ہیں اور اس بارے میں انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ انفرادی تجلیات مجردہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت اور کثرت کے مادی مقولات کا اطلاق تجلی مجرد پر نہیں ہو سکتا۔ جس کی اصل ماہیت نہ تو وحدت ہے اور نہ کثرت۔ اس میں جو تنوع نظر آتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے مادی لوازمات میں تجلی کی تحصیل کے مختلف درجات ہیں۔ تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو ربط ہے وہ علت و معلول کا ربط نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان میں عشق بطور ذریعہ اتحاد کے کام کرتا ہے۔ جو جسم تجلی کا خواہشمند ہوتا ہے وہ روح کے وسیلے سے اس تجلی کو حاصل کرتا ہے کیونکہ روح کی فطرت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ جسم میں اور سرچشمہ نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ مگر روح اس نور کو جو براہ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جسم بہ اعتبار اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ روح حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف اور شفاف بخار ہے۔ جس کا مخصوص مقام قلب کی بائیں جانب ہے۔ لیکن یہ پورے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لیے تاریک راتوں میں بری جانور آتش روشن کی جانب پلکتے ہیں اور سمندری جانور اپنے آبی مسکن کو

چھوڑ کر چاندنی رات کے دلنشین مناظر سے لطف اندوہ ہونے کیلئے باہر خشکی پر نکل آتے ہیں۔ غرض معلوم یہ ہوا کہ ہستی کے بلند ترین مراتب طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی کا حصول انسان کا نصب العین ہے اور اس طرح سے وہ بتدریج عالم صور سے مکمل نجات پالیتا ہے۔ لیکن یہ مقصد اعلیٰ کس طور پر متحقق ہو سکتا ہے؟ لہذا اس کا جواب یہ ہے کہ علم و عمل سے۔ عقل اور ارادے دونوں کو متبدل کرنے سے، فکر و علم کے اتحاد سے اس کا حصول ممکن ہے۔

تحقیق نصب العین کے ذرائع کا اجمال یہ ہے:-

(الف) علم: تجلی، مجرد جب خود کو کسی اعلیٰ جسم سے متعلق کر دیتی ہے تو وہ کچھ ملکات یعنی نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمود دیتی ہے۔ جس میں سے اول الذکر جو اس خمسہ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً حسی مرکز، تخیل و فہم، حافظہ و تصور وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور نظام ہضم کی قوتوں پر اور محض سہولت کے لحاظ سے ملکات کی تقسیم اور طور پر کی جاتی ہے۔ ایک ملکہ تمام افعال کا سرچشمہ بن سکتا ہے۔ اور دماغ کے وسطی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے لیکن مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس کو جدا جدا ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ ذہن یا نفس ایک وحدت ہے جسے سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اس قوت کو جو دماغ کے وسط میں واقعہ ہے اس تجلی مجرد سے ممیز کرنا چاہیے جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ اشراقی مفکرین ذہن فاعل اور روح منفعل میں ایک تفریق کرتے ہیں۔ تاہم ان کی تعلیم یہ ہے کہ مختلف ملکات ایک پراسرار طریقہ پر روح سے مربوط ہوتے ہیں۔

ان کی نفسیات تعقل میں ان کا نظریہ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت زیادہ جدت اور اچھ پائی جاتی ہے۔ گویا وہ شعاع نور جس کی بابت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو وہ ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں منتقل نہیں جاسکتی ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی غلطی ماہیت سے مجبور ہو کر متحرک ہوگی۔ شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص جہت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں حرکت نہ کرے۔ چنانچہ شعاع نور کی بابت یہ خیال کرنا کہ وہ آنکھ سے طلوع ہوتی ہے درست نہیں۔

علاوہ ازیں حواس و عقل کے بعد علم کا ایک اور منبع ہے جس کو ذوق کہا جاتا ہے۔ یہ ایک ادراک داخلی ہے جو ہستی یا وجود کے غیر زمانی و غیر مکانی عالموں کو ظاہر کرتا ہے۔ فلسفہ یا تصورات خالص پر غور و تامل کی عادت جب نیکو کاری سے اتحاد پیدا کر لیتی ہے تو اس عمل سے اس پر اسرار حاسہ کی تربیت ہوتی ہے۔ یہ حاسہ عقل سے ماخوذ نتائج کی تصدیق میں معاون ہوتا ہے۔

(ب) ہستی فعال کی حیثیت سے انسان میں حسب ذیل قوائے محرک پائے جاتے ہیں:-

- ۱۔ عقل یا روح ملکوتی: یہ قوت امتیاز و فہم اور اشتیاق علم کا سرچشمہ ہے۔
- ۲۔ روح حیوانی: یہ غضب، شجاعت، اقتدار و بلند حوصلگی کا ماخذ ہے۔
- ۳۔ روح بہیمی: یہ نفس پرستی، اشتہا اور شہوانی جذبات کا منبع ہے اس میں پہلی صورت حال تو حکمت کی جانب رہنمائی کرتی ہے اور اس

کے علاوہ دیگر صورتیں اگر ان کو عقل کے تابع رکھا جائے تو یہ شجاعت اور پاکیزہ اعمال کی طرف لے جاتی ہیں اگر ان صورتوں میں ہم آہنگی اور تطابق سے کام لیا جائے تو پھر ان سے عدل و فضیلت جیسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ نیکیوں کے وسیلے سے روحانی ارتقاء کا امکان اس امر کا اظہار ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیا جس طور پر موجود ہیں نہ اچھی ہیں اور نہ بری بلکہ ان کا غلط استعمال اور ان کے بارے میں غلط زاویہ نظر ان کو اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود دنیا میں شر کے وجود سے انکار ممکن نہیں۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلے میں اس کا تناسب بہت کم ہے۔ یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصے سے مخصوص ہے لیکن کائنات میں ایسے حصے بھی ہیں جو شر سے محفوظ ہیں۔ لہذا ایک متشکک جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ انسانی اور ربانی فعل کے مابین ایک طرح کی مماثلت کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے اور وہ یہ بھول جاتا ہے کہ شے موجود ہے۔ وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربانی فعلیت ان معنوں میں خالق شر نہیں کہی جاسکتی جس طرح انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت گردانتے ہیں۔

گویا معلوم یہ ہوا کہ علم اور نیکی کے اتحاد و اتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جو نیکی ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم کی محبت ہم میں شدت اختیار کرتی جاتی ہے۔ روحانی ارتقاء کے مراتب بے شمار ہیں۔ جن میں خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے:-

1. ”انا“ کا درجہ۔ یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوا کرتی ہے۔
2. یہ درجہ ”تو نہیں ہے“ کا درجہ ہے۔ اس منزل پر خود انسان اپنی ”انا“ کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے۔
3. یہ درجہ ”میں نہیں ہوں“ کا مرتبہ ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔
4. یہ درجہ ”تو ہے“ کا ہے۔ اس مرتبہ میں ”انا“ کی کلیتاً نفی کی جاتی ہے اور ”تو“ کا اثبات کیا جاتا ہے، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشاء الہی کے سپرد کر دینے کے ہیں۔
5. یہ درجہ ”میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے“ کا ہے۔ اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔ یعنی یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر مرتبہ پر تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی جاتی ہے اور ان تجلیات کی معیت میں کچھ ناقابل تشریح اصوات بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ اور موت کے بعد انفرادی رو میں کسی ایک روح میں جذب نہیں ہو جاتیں بلکہ یہ ارواح ایک دوسرے سے اسی تناسب کے ساتھ جدا جدا رہتی ہیں جس نسبت سے ان کو اس زمانے میں تجلی کا حصول ہوا ہے جب کہ وہ اپنے جسدی وجود سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفہ نے لائینیز کے نظریہ مماثلت غیر میزات کی پیش بینی کی ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔ جب یہ مادی مشین جس کو روح بتدریج تجلی کے حصول کے لیے مستعمل رکھتی ہے، زائل یا فنا ہو جاتی ہے تو غالباً روح کوئی دوسرا

قابل اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دائروں میں اعلیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف بڑھتی جاتی ہے اور کچھ ایسی صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو ان دائروں کے ساتھ تخصیص رکھتی ہیں۔ یہاں تک کہ پھر یہ اپنی منزل مقصود تک رسائی حاصل کر لیتی ہے۔ یہ حالت نفی مطلق کی حالت ہے۔ اور شاید بعض ارواح اس دنیا میں واپس بھی آ جاتی ہیں تاکہ وہ یہاں اپنے عیوب و ضعف کا مداوا کر سکیں۔ اس طرح سے تنازع کے نظریے کو ہر چند کہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہ کے لیے محض ایک امکانی صورت حال ہے خالصتاً منطقی نقطہ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی جانب سرگرم سفر میں اور یہ اثر آفریں ماخذ اس سفر کے خاتمہ کے بعد تمام کائنات کو اپنی طرف واپس لوٹ لینے کے لیے عمل کرتے ہیں اور اس طرح یہ ماخذ ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے تاکہ وہ حسب سابق دور گزراں کی تاریخ کو بہ تمام و کمال پھر پیدا کرے۔

مندرجہ بالا بیان اس ایرانی مفکر (جسے شہید کہا جاتا ہے) کے فلسفہ کا حاصل ہے۔ دراصل یہی وہ پہلا ایرانی ہے جس نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ایرانی فکر کے تمام تر شعبوں میں صداقت کا عنصر موجود ہے اور خود یہ اپنے فلسفیانہ نظام میں ان عناصر صداقت کو دقت نظری سے مرتب کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے ”ہمہ اوست“ کا قائل ہے۔ متقدمین صوفیاء کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلم سے وہ اس دعویٰ میں اتفاق رائے رکھتا ہے کہ ہر نور کی انتہا علت نور مطلق ہے جس کی تجلی کائنات کا حقیقی جوہر ہے۔ نفسیاتی مسائل میں وہ ابن سینا کا مقلد ہے اور علم کی اس صورت حال پر وہ زیادہ منضبط و تجربی نظر آتا ہے۔ اخلاقی مفکر کی حیثیت سے وہ ارسطو کا پیروکار معلوم ہوتا ہے جس کے نظریہ آلائیت کی اس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ تشریح کی ہے اور پھر اس کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ روایتی افلاطونیت کو بالکل ایرانی نظام فکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ چونکہ صرف افلاصون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طرح سے قدیم ایرانی مہویت پر بھی روحانیت غالب آ جاتی ہے۔ اس نے وجود خارجہ کے تمام پہلوؤں کی توجیہ اس کے اساسی اصولوں کے حوالے سے کی ہے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی جانب زور دیتا ہے اور طبیعی مظاہر کی توجیہ بھی اپنے نظریہ تجلیات کے اس منظر میں کرتا ہے۔ اور خارجیت جو ”ہمہ اوست“ کی انتہائی داخلیت میں گم ہو چکی تھی شیخ کے نظام فلسفہ میں اجاگر ہو جاتی ہے۔ شیخ کے فلسفہ نے فکر و جذبہ میں ایک کامل اتحاد و آہنگ پیدا کیا ہے۔ اس کے ہم عصروں نے اسے مقتول کہہ کر پکارا ہے جس سے یہ معنی بھی لیے جاسکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہیے۔ تاہم مابعد کے صوفیاء اور فلاسفہ نے اس کو احترام کی نظر سے دیکھا ہے۔

اشراقی فلسفہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ نور کے ظلمت سے نجات حاصل کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعور ذات

حاصل ہو جائے۔

معلومات کی جانچ

1. شیخ الاشراق کے حالات زندگی بیان کرو؟
2. شیخ الاشراق کا بنیادی فلسفہ کیا تھا۔
3. شیخ الاشراق کے فلسفہ نور پر روشنی ڈالو؟

ملاصدرا جس کا نام دراصل صدرالدین اور عام طور پر ملاصدرا کے نام سے مشہور ہے۔ باپ کا نام ابراہیم تھا۔ اس لیے ان کو محمد بن ابراہیم شیرازی بھی کہتے ہیں۔ ان کے والد صاحب ضعیف العمر شخص تھے اور یہ ان کے اکلوتے بیٹے تھے۔ ان کا انتقال ہوا تو وہ شیراز چھوڑ کر اصفہان چلے آئے اور شیخ بھائی اور میرداماد سے تحصیل علم کی اور دونوں سے ان کی تصنیفات پر شرح لکھنے کی اجازت حاصل کی۔ آخر پر سب کچھ چھوڑ کر قم کے پاس ایک قصبہ میں گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ اور تنہائی اور ریاضت کی زندگی بسر کرنے اور فلسفیانہ مسائل پر غور و فکر کرنے لگے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے سات بار پایادہ حج کیا۔ اور ساتویں سفر سے واپس ہوتے وقت بصرہ میں 1050ھ مطابق 1640ء میں انتقال کیا۔

ان کی پیدائش کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ 979ھ کے لگ بھگ پیدا ہوئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ علامہ طباطبائی کے زمانے تک ملا صدرا کے تاریخ تولد کا لوگوں کو علم نہیں تھا۔ اور انھوں نے پہلی بار اسفار کے نسخے سے ان کا سنہ ولادت دریافت کیا۔ اس طرح ان کی پیدائش 1571ء کو ہونی چاہیے۔ بعض لوگوں کے مطابق (خاص طور پر اویوریمین) ملاصدرا پچھلے تقریباً 600 سال میں سب سے زیادہ مشہور و معروف اور اثر انداز ہونے والا فلسفی ہے۔ ملاصدرا نے تقریباً 60 کتابیں لکھی ہیں۔ سولہویں اور سترہویں صدی کے ایران میں فلسفہ کے از سر نو فروغ اور ترقی و ترویج کا سہرا ملاصدرا کے سر جاتا ہے۔ ملاصدرا نے اپنے کو مابعد الطبیعیات کے لیے خاص طور پر وقف کیا تھا اور اس نے ایک طرح کی ناقدانہ فلسفہ پیدا کیا جس میں مثالی، اشراقی اور عارفانہ فلسفے کو شیعہ الہیات کے ساتھ اچھی طرح سے ہم آہنگ کیا گیا تھا۔ اس فلسفہ کو عام طور پر فلسفہ متعالیہ کہتے ہیں۔ جس کو انگریزی میں Metaphilosophy کہا جاسکتا ہے۔ اس فلسفہ میں اصالت الوجود پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور وجود کے مقابلے میں کوئی اور عنصر کو ہرگز کوئی اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ وجود اس طرح ملاصدرا کے نزدیک ایک واحد اکائی ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک متحرک عمل بھی ہے، جو کثرت اور وحدت کا منبع بھی ہے۔

ملاصدرا نے اپنے فلسفہ کے اندر اشراقی فلسفہ کے تمام امکانات کا احاطہ کیا تھا۔ اگرچہ وہ اس فلسفہ کا بانی نہیں تھا مگر اس کا بہت بڑا ماہر اور علمبردار بن کر ابھرا ہے۔ اصالت وجود کے بارے میں ملاصدرا نے ایک نیا فلسفہ سامنے لایا ہے اور اس نے ماہیت سے وجودیت کی طرف ایک نئے فکر کا آغاز کیا ہے۔ دراصل ملاصدرا نے فلسفہ ابن سینا، شہاب الدین سہروردی کی اشراقی فلسفہ، اور ابن عربی کی صوفیانہ مابعد الطبیعیات اشعری دینیات اور اثناء عشری شیعہ الہیات کا بہترین انداز سے ایک مشترکہ نظام فکر بڑے ہی مناسب طرز پر سامنے لایا ہے۔ ایک طرح سے اصفہانی مکتب فکر اپنے تکتہ عروج تک لے جانے میں ملاصدرا کا اہم رول ہے۔

چونکہ ملاصدرا شروع ہی سے علوم عقلیہ میں دلچسپی لیتا رہا ہے خاص طور پر اس کی دلچسپی کا اصل مرکز مابعد الطبیعیات تھی۔ اس لیے وہ شیراز اصفہان چلا گیا۔ جو اس زمانے میں دار الخلافہ اور ایک اہم علمی مرکز بن چکا تھا۔ بہاء الدین آملی سے نقلی علوم کو پڑھنے کے بعد اس نے میرداماد سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی۔ بہت جلد ملاصدرا نے ان تمام علوم میں اس قدر مہارت حاصل کی کہ وہ اپنے اساتذہ سے بھی آگے نکل گیا۔ مگر وہ صرف نقلی اور عقلی علوم کی تحصیل اور ان میں مہارت سے ہی مطمئن نہیں ہو سکا بلکہ اس نے قم کے نزدیک تقریباً 15 سال روحانی ریاضت اور تزکیہ باطن کے سلسلے میں گزارے۔ جس کا اعتراف اس نے اپنے اشعار میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس ریاضت اور گوشہ نشینی کے ذریعہ سے اس کو براہ راست اس دنیا کا عرفان حاصل ہوا جس کا مطالعہ وہ کرنا چاہتا تھا۔ گویا وہ اب اپنے کشف (اشراق) کے ذریعے سے

جاننے کی کوشش کی تھی۔ اس کے بعد ملا صدرا کو شیراز کے گورنر نے ایک مدرسہ کی صدارت کے لیے دعوت دی جو انھوں نے قبول کی اور اس نے تاحیات مطالعہ اور درس تدریس میں اپنی پوری زندگی گزاری۔ کہتے ہیں کہ ملا صدرا نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ”اسفار اربعہ“ قم میں ہی لکھی جب وہ ایک طرح کی گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے۔

اگر تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو ملا صدرا سے پہلے ابن سینا کی مشائی فلسفہ کو نصیر الدین طوسی نے منگول دور کے ابتدائی زمانے میں اچھی طرح سے نکھارا تھا۔ اشراقی فلسفہ جس کا آغاز شہاب الدین سہروردی کے ہاتھوں ہوا تھا ایک تناور درخت کی طرح پھل پھول رہا تھا۔ ابن عربی کا صوفیانہ فلسفہ دسویں صدی ہجری میں اپنے برگ و بار لا رہا تھا۔ علم الکلام خاص طور پر شیعہ علم الکلام اب فلسفیانہ اصطلاحوں میں بیان کیا جا رہا تھا۔ اور اس معاملے میں بھی نصیر الدین طوسی کا اہم رول رہا ہے۔ اگرچہ ملا صدرا سے پہلے بہت سارے فلسفیوں نے اس علمی اور فلسفیانہ وراثت سے اچھی طرح اپنے دامن کو بھرنا شروع کیا تھا۔ مگر یہ ملا صدرا ہی تھے جنھوں نے ان چاروں سلسلوں کو ایک مرتب فلسفیانہ نظام فکر میں پرو دیا۔ اور اس کا نام الحکمة المتعالیہ رکھا۔ اور اپنی کتاب کا نام ہی الحکمة المتعالیہ فی المسائل الربوبیہ ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد وجود اعراض پر، دوسری طبیعات پر تیسری الہیات پر، چوتھی نفس پر ہے۔ ملا صدرا نے اثیر الدین ابھری کی ہدایت الحکمة کی شرحی لکھی۔ جو ہندوستان میں صدر اکے نام سے مشہور ہے۔ اور درس نظامیہ میں داخل ہے۔ انھوں نے شیخ شہاب الدین مقتول کی حکمة الاشراق پر بھی حاشیہ لکھا ہے۔ اسی طرح ملا صدرا نے ابوعلی سینا کے مابعد الطبیعیاتی حصہ پر اور قوشچی کی شرح تجدید پر بھی حاشیہ لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض دوسری کتابیں ملا صدرا کی اس طرح ہیں:

الشواہد الربوبیہ فی المناہج السلوکیہ، اکسیر العارفین، تفسیر سورة واقعه، رسالہ صدر الدین شیرازی، الرسالۃ العرشیہ، شرح اصول السکاکی، المبتدوا والمعاد وغیرہ وغیرہ۔ ملا صدرا کو غالی اور قدامت پسند ملاؤں کے ہاتھوں بڑی ایذائیں اٹھانی پڑی ہیں۔ شیخ احمد احسانی باقی فرقہ شیخی نے ملا صدرا کی دو تصنیفوں حکمة العرشیہ اور حشائہ پر تفسیریں بھی لکھیں ہیں۔ اس لیے غالباً ملا صدرا ہی ابتدائی بابی مابعد الطبیعات کا ماخذ ہے۔ کیونکہ فرقہ شیخی کا بانی شیخ احمد ملا صدرا کے فلسفہ کا پر جوش طالب العلم تھا۔ اور جس پر اس نے کئی تفسیریں بھی لکھی ہیں۔

ملا صدرا کے فلسفہ پر گامتے دی گوبی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملا صدرا کے عقائد وہی تھے جو ابوعلی سینا کے تھے۔ لیکن اس کے برعکس روضات الحنات نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ وہ اشراقی تھے۔ اور مشائیں جن کا سب سے بڑا نمائندہ ابوعلی سینا تھا سخت مخالف تھے۔ اس کے ساتھ جب کبھی وہ شیخ محی الدین ابن العربی کا ذکر کرتے ہیں تو بہت عزت و احترام سے کرتے ہیں۔ اگرچہ ابن العربی ایرانی الاصل نہ تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایران کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار سے جتنے زیادہ وہ متاثر ہوئے تھے کوئی اور مفکر نہ ہوا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار کو پسند کرتے تھے۔ بہر حال وہ ایک آزاد خیال فلسفی تھے اور یہ تمام چیزیں قدامت پسند ملاؤں کے نزدیک ان کی تکفیر کا سبب ہو سکتی ہیں۔

غرض ملا صدرا نے سب سے پہلے متکلمین، مشائی فلاسفہ اور اشراقی فلسفیوں کے خیالات سے کما حقہ واقفیت حاصل کی اور اس کے بعد ان کے دل میں نور ایمان ظاہر ہوا اور وہ حقیقت حال سے واقف ہوئے۔ تب ان کو ان سب کی خوبیاں اور خامیاں معلوم ہوئیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسی زمانے میں ملا صدرا نے رسالہ طرح الکوین لکھا اور اس رسالے میں وحدت الوجود کی کھل کے صراحت کی ہے۔

ملا صدر کی زندگی میں قلم کے پندرہ سال بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ کیونکہ یہاں پر وہ تزکیہ، ریاضت نفس اور تالیف و تصنیف کے کام میں مصروف رہے، اور وہ خود کہتے ہیں ”میرے اوپر ایسے امور اور رموز منکشف ہوئے جو دلیل اور برہان سے معلوم نہیں ہو سکتے تھے، کیونکہ جو چیزیں میں نے دلیل اور برہان سے سمجھنے کی کوشش کی تھی، ان کو میں نے کھل کے مشاہدہ کیا۔“

تیسرا مرحلہ ان کی زندگی کا تصنیف و تالیف کا مرحلہ تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ ملا صدر کے زندگی کے تینوں مراحل امام غزالی کی زندگی کے مراحل کی طرح تھے۔ سب سے پہلے ابوعلی سینا نے اپنی کتاب ”اشارات“ میں لفظ حکمت متعالیہ استعمال کیا تھا۔ مگر یہ لفظ صدر المتعالیین ملا صدر کے ذریعے سے سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ کیونکہ انھوں نے اپنے فلسفے کا نام ہی ”حکمت متعالیہ“ رکھا۔ صدر المتعالیین کا دبستان روش کے اعتبار سے اشراقی دبستان سے مشابہت رکھتا ہے۔ یعنی یہ دونوں استدلال اور کشف و شہود دونوں کا قائل ہے۔ ملا صدر نے ان بہت سارے مسائل کو ہمیشہ کے لیے حل کر دیا جو اشراق و مشاء، فلسفہ و عرفان یا فلسفہ و کلام کے درمیان اختلاف کا باعث بنے ہوئے تھے۔ مگر اس کا یہ مطلب یہ گز نہیں ہے کہ صدر المتعالیین کا فلسفہ متراجی فلسفہ تھا بلکہ یہ مخصوص فلسفیانہ نظام ہے۔

ملا صدر نے فلسفیانہ مباحث کو جو ایک قسم کے عقلی و فکری سلوک سے تعلق رکھتی ہیں۔ منظم بنادیا جیسا کہ عرفاء نے قلبی و روحی سلوک کے سلسلے میں کیا تھا۔ عرفاء کہتے ہیں کہ ”سالمک عارفانہ اسلوب پر کار بند ہو کر چار سفر اور مرحلے طے کرتا ہے۔“

۱۔ سفر من الخلق الی الحق: (یعنی خلق سے حق کی طرف سفر) اس مرحلے میں سالمک کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عالم طبعیت و مادہ سے گزر کر وراء الطبعی عوالم کو بھی پیچھے چھوڑتے ہوئے ”ذات حق“ تک رسائی حاصل کرے یہاں تک کہ اس کے اور ”حق“ کے مابین کسی قسم کا حجاب اور پردہ باقی نہ رہ جائے۔

۲۔ سفر بالحق فی الحق (حق کے ساتھ حق کے معاملے میں سفر کرنا) یا اس کو ”السفر من الحق الی الحق بالحق“ بھی کہا گیا ہے۔ یہ دوسرا مرحلہ ہے۔ ذات حق کو قریب سے پہچاننے کے بعد، سالمک خود حق کی مدد سے اس کے کمالات، اسماء و صفات کا مطالعہ شروع کرتا ہے۔

۳۔ سیر من الحق الی الخلق بالحق (یا السفر من الحق الی الخلق بالحق) یعنی حق کی طرف سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کرنا) اس سفر میں سالمک خلق خدا اور عوام کے درمیان واپس آ جاتا ہے۔ مگر اس کی واپس کا مطلب ذات حق سے جدائی اور اس سے دوری نہیں ہے۔ بلکہ وہ ذات کو ہر چیز کے ہمراہ اور ہر چیز میں مشاہدہ کرتا ہے۔ (آیت اللہ شہید مطہری: اسلامی علوم کا تعارف ساز مان فرہنگ و ارتباطات اسلامی، ایران 1417ھ، ص: 144، نیز کوہساری، ص: 282)۔

۴۔ سیر فی الخلق بالحق ”یا السفر من الخلق الی الخلق بالحق“ (یعنی خلق کے درمیان حق کے ساتھ سفر کرنا) اس مرحلے میں، سالمک عوام کی ہدایت اور رہنمائی ان کی دہگیری اور انھیں حق تک پہنچانے کی مہم انجام دیتا ہے۔

چونکہ فکر بھی ایک قسم کی سیر و سلوک ہے۔ البتہ ذہنی سیر و سلوک۔ لہذا ملا صدر نے فلسفہ کو چار قسموں پر تقسیم کر دیا۔

- ۱۔ وہ مسائل جو بحث تو حید کے لیے اساس و بنیاد ہیں اور یہ حقیقت میں خلق سے حق کی جانب ہماری فکر کی سیر ہے۔ (امور عامہ فلسفہ)
- ۲۔ توحید، معرفت اور صفات الہی سے متعلق بحثیں۔ (سیر بالحق فی الخلق)

۳۔ افعال باری تعالیٰ اور عوالم کلی وجود سے متعلق بحثیں (سیر من الحق الی الخلق بالحق)

۴۔ نفس اور معاوضے متعلق بحثیں (سیر فی الخلق بالحق)

ملا صدرا نے اپنے مخصوص فلسفی نظام کا نام حکمت متعالیہ رکھا۔ اور بقیہ تمام مروجہ و مشہور فلسفیوں کو چاہے وہ اشرافی ہوں یا مشائخ ”فلسفہ عامہ“ یا ”فلسفہ متعارفہ“ کا لقب دیا۔

معلومات کی جانچ

1. ملا صدرا کا پورا نام کیا تھا؟
2. ملا صدرا کی کتابوں کا تعارف پیش کیجیے؟
3. ملا صدرا کے فلسفیانہ خیالات کا خلاصہ لکھیں۔

4.6 ملا ہادی سبزواری

اسحاق حسین کوہساری کے مطابق ملا صدرا کے بعد پچھلی چار صدیوں میں سب سے زیادہ مشہور فلسفی و حکیم ملا ہادی سبزواری ہے۔ اس کے متعلق لوگوں نے کہا ہے کہ ”افلاطون زمان خود بود“ اور ارسطوی زمانہ خود بود“ (یعنی وہ اپنے زمانے کا افلاطون اور ارسطو تھا)۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ناصر الدین شاہ قاجار کے ہاں ملا ہادی سبزواری کا وہی مقام و مرتبہ تھا جو ملا صدرا شیرازی کا شاہ عباس کبیر کے زمانے میں تھا۔ ایک فرانسیسی مصنف کنت گوینیون نے ملا ہادی سبزواری کے بارے میں لکھا ہے کہ ملا ہادی سبزواری کی شہرت اس قدر ہے کہ ان سے علمی استفادہ کے لیے لوگ ہندوستان، ترکی، عرب ممالک وغیرہ سے سبزواری آیا کرتے تھے۔ اور آپ کے مدرسے میں استفادہ کے لیے ایران آنے کا اہتمام کرتے تھے۔

مولانا عبد السلام ندوی نے حکماء اسلام کے دوسرے جلد میں حاجی ملا ہادی سبزواری (وفات 1295ھ مطابق 1778ء) کو ایران کے آخری زمانے کے چھ مفکرین کی فہرست میں شامل کر کے ان کو ملا صدرا کے پایے کا فلسفی قرار دیا ہے۔ اور مرتضیٰ مطہری نے ملا ہادی سبزواری کو دبستان صدر المتعالیین یعنی ملا صدرا کے مسلک سے وابستہ قرار دیا ہے۔ اور ان کی شرح منظومہ کو ملا صدرا کی کتاب اشارات ملا صدرا کی اسفار اور شیخ الاشراق کی حکمت الاشراق کے ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب بھی ان کتابوں کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ کی درسگاہوں میں رائج ہیں۔

ہادی سبزواری 1212ھ مطابق 1797ء کو پیدا ہوئے اور 28 ذی الحجہ 1289 یعنی 26 فروری 1873ء کو اس دنیا سے رخصت ہوئے ان کا پورا نام حاجی ملا ہادی ابن محمدی ابن حاجی مرزا ہادی سبزواری تھا۔ جن کو عام طور پر حاجی کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ سبزواری خراسان کا ایک علاقہ ہے۔ ان کی تعلیم کا آغاز ملا حسین سبزواری سے ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اس نے 7 سال کی چھوٹی عمر میں ایک رسالہ لکھا۔ اس کے والد کی وفات اس وقت ہوئی جب ان کی عمر ابھی سات یا آٹھ سال کی تھی اور آپ کی پرورش بعد میں ملا حسین سبزواری نے کی، جو

مذہبی علوم کا خود بھی طالب علم تھا۔ ملا ہادی دس سال کی عمر میں مشہر روانہ ہوا۔ جہاں وہ حاجی مدرسہ میں مقیم رہا جو حضرت امام رضاؑ کے مزار شریف کے پاس ہی واقع تھا۔ اسی مدرسہ میں انھوں نے عربی زبان، اسلامی فقہ، منطق، اصول مذہب و فقہ کی تحصیل کی۔ ان تمام علوم کی تکمیل انھوں نے دس سال میں پوری کی۔ 20 سال کی عمر میں وہ دوبارہ اپنے وطن مالوف سبزوار چلے گئے وہاں سے انھوں نے حج کی تیاری کی اور اصفہان کی طرف روانہ ہوئے۔ اس زمانے میں اصفہان علمی اور تعلیمی لحاظ سے ایک اہم مرکز کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ جہاں علوم فلسفہ اور فلسفیانہ اور عرفانی علوم کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں ان علوم میں ملا علی نوری (وفات 31-1830) اور ملا اسماعیل اصفہانی جو نوری کے شاگرد رشید تھے۔ بڑے مشہور اساتذہ میں شمار ہوتے تھے۔ یہ لوگ فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے اور خاص طور پر ملا صدرا کے فلسفہ کی تعلیم۔ اس لیے ملا ہادی سبزواری نے ملا صدرا کی اہم کتابوں پر خاص توجہ مرکوز کی جن میں اسفار اور بعد اور الشواہد الربوبیہ خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ اسی طرح اس نے اسلامی فقہ کی تعلیم آغا محمد علی نجفی، جو اس زمانے کے مشہور شیعہ عالم تھے سے حاصل کی۔ سبزوار میں ملا ہادی بہت ہی سادہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اگرچہ ان کو اچھی خاصی دولت وراثت میں مل چکی تھی وہ ہمیشہ اس بات کی تلاش میں ہوتا تھا کہ کس طالب علم کو پیسے کی مدد کی ضرورت ہے اور چپکے سے اس کے کمرے میں اس کی غیر موجودگی میں رازداری کے ساتھ پیسے رکھ دیتا تھا۔ اس نیک کام میں اس نے تقریباً 1,00,000 تومان جو لگ بھگ 30,000 پونڈ سٹرلنگ کے برابر ہے خرچ کئے۔ یہ اس زمانے کی بات ہم جب وہ اصفہان میں تھا۔ جہاں وہ قریباً 8 سال رہے۔ 27-1826 کو سبزوار مشہر چلے گئے اور وہاں حاجی حسن مدرسہ میں پڑھانا شروع کیا۔ اس نے اپنی تصنیف شدہ کتاب منظومہ سے علوم عقلیہ کی تعلیم دینا شروع کیا۔ حالانکہ مشہر میں اصفہان کے مقابلے میں عقلی علوم کی اتنی پذیرائی نہیں تھی۔ اس کے بعد وہ اصفہان چلے گئے اور وہاں سے حج کے لیے تیاری کرنے لگے۔ 32-1831 میں حج کے لیے چلے گئے اور ایران 1834 میں واپس لوٹے۔ حج کے دوران اس کی اہلیہ لاپتہ ہو گئی تھی اور وہ کرمان میں اس امید کے ساتھ مقیم ہو گیا کہ خراسان میں بہتر حالات پیدا ہو جائیں تاکہ وہ دوبارہ وہاں جاسکے۔ کرمان میں قیام کے دوران وہ اس بات پر راضی ہو گیا کہ وہ ہندو تقویٰ کی زندگی بسر کرے اور وہ ایک مذہبی اسکول میں چپراسی کا کام کرنے پر راضی ہو گیا کیونکہ اس مدرسہ کے مالک نے اس کو رہنے کے ایک کمرہ دیا تھا۔ اس نے مدرسے کے مالک کی بیٹی کے ساتھ شادی کی۔ جو بعد میں اس کے ساتھ سبزوار جانے کے لیے تیار ہوئی۔ اس وقت کوئی ملا ہادی سبزواری کی علمی حیثیت یا مقام و مرتبہ کو نہیں جانتا تھا۔ چنانچہ 37-1836 میں سبزواری سبزوار کے لیے روانہ ہوا۔ اور وہاں اس نے اسلامی فلسفہ و عرفان کے لیے ایک سنٹر قائم کیا۔ اگرچہ اس دوران ملا ہادی سبزواری نے مشہر میں بھی کچھ دیر کے لیے پڑھایا مگر اس کا مدرسہ جس کو مدرسہ حاجی بھی کہتے تھے اس قدر مشہور ہوا کہ وہاں ایران کے کونے کونے سے، عراق، ترکی، ہندوستان اور تبت تک سے لوگ علم حاصل کرنے کے لیے وارد ہونے لگے۔

سبزواری نے فارسی اور عربی میں شعر و شاعری اور نثر میں تقریباً 52 کتابیں لکھی ہیں۔ اس نے اپنی مشہور کتاب اسرار الحکمۃ لکھی جو اس کی عربی زبان شرح منظومہ (منطق پر شاعری میں کتاب) آج تک ایران میں علوم حکمت کے لیے متداول کتاب رہی ہے۔ اس نے اسرار کے نام سے شاعری بھی کی ہے۔ اس نے مولانا رومی کی مثنوی پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں مولانا رومی کے اشعار کی تشریح کی گئی ہے۔ شرح منظومہ ملا صدرا کی کتاب کا شاعرانہ توضیح نامہ ہے۔ اس نے شاہ قاجار، ناصر الدین قاجار کی فرمائش پر ایک کتاب ہدایت الطالبین کے نام سے لکھی جو فارسی میں ہے۔

اسرار الحکم میں ملا ہادی سبزواری نے اشراقی اور مشائخ فلسفے کے اسرار کی وضاحت بڑے دلنشین انداز سے کی ہے۔ اس کتاب میں صوفیانہ اور عارفانہ نکات بھی بڑی اچھی طرح سے سامنے لائے گئے ہیں۔ سبزواری کا عرفانی فلسفہ مختلف نکات پر مشتمل ہے۔ (۱) اللہ کی معرفت جو ابتداء اور انتباء کے علوم پر مشتمل ہے۔ (۲) عرفان ذات (۳) خدا کا احکام کی معرفت۔ اس میں شریعت اور طریقت دونوں کی تعلیمات کا خلاصہ سامنے لایا گیا ہے۔

کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) واجب الوجود کے لیے ثبوت و شواہد۔ اللہ کے صفات و اسماء کا علم۔ اللہ کے افعال کی معرفت۔ انسان کا اپنے نفس کا عرفان اور نفسیات سے آگہی۔ انسان کے آغاز و انجام کی تفہیم۔ نبوت کی کلیت امامت کی حقیقت۔

کتاب کا دوسرا حصہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ طہارت، صلوٰۃ، صدقات، صوم

اس کتاب میں خدا کے واجب الوجود ہونے پر دلائل کو اچھی طرح سے واضح کیا گیا ہے۔ اسرار الحکم کو دراصل ناصر الدین قاسم کے لیے تحریر کیا گیا تھا۔

اسفار ار بعد ملا صدرا کی کتاب پر ملا ہادی سبزواری کی شرح تقریباً 1000 بڑی تقطیع کے صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب تہران سے 1865 میں چھپی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ملا ہادی سبزواری جو بقول حسین نصر ایران کا سب سے بڑا حکیم ہوا ہے، ملا صدرا کے بعد اپنے فارغین طلباء کو مکمل کتاب اسفار پڑھاتے تھے اور یہ تدریس چھ سال کے عرصے میں پایہ تکمیل کو پہنچ جاتی تھی۔ کوساری نے ملا ہادی سبزواری کے تقریباً 45 شاگردان رشید کا تذکرہ کیا ہے۔

اس طرح دیکھا جائے تو ان کی کتاب جو منطق پر ہے یعنی اللہ الی المنظمہ جو دراصل منظوم صورت میں منطق کے علم پر ایک جامع کتاب ہے اس کتاب کے بارے میں خود ہادی سبزواری کہتے ہیں۔

سمیتها اللہ الی المنظمہ زینۃ سمع القلب من ذی مکرمۃ

اور اپنی دوسری کتاب غرر الفرائد کے بارے میں کہتے ہیں۔

سمت هذا غرر الفرائد ودعت فیہا عقد العقائد

در اصل یہ دونوں کتابیں منطق اور فلسفہ کے موضوع پر بے مثال کتابیں ہیں اور دراصل یہ اسفار ار بعد کا خلاصہ پیش کرتی ہیں۔ غلامہ اقبال کی نظر میں ملا ہادی سبزواری کے ہاتھوں نو افلاطونی فلسفے کا جو ملاپ افلاطونی فلسفہ کے ساتھ ہوا تھا، اس کی تکمیل ہوئی۔

معلومات کی جانچ

1. ملا ہادی سبزواری کے حالات زندگی پر ایک نوٹ لکھو۔

2. سبزواری کے فلسفیانہ کارناموں پر روشنی ڈالو۔

4.7 خلاصہ

مسلم فلسفہ کا ارتقا جس ماحول میں ہوا وہاں اسلامی اثرات کے علاوہ بعض دوسرے عوامل بھی کارفرما رہے ہیں۔ چنانچہ فلسفیانہ تصوف کی صورت میں جو ایک عظیم الشان صوفیانہ تحریک اسلامی تاریخ کی نشیب و فراز کے درمیان سامنے آئی۔ اس پر ایرانی زرتشت مذہب، عیسائی غنویت، اور ہندو و بودھ مذاہب کے جو گہنا تصورات کا اثر صاف طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اور بقول علامہ اقبال جب تک تصوف اخلاقیات سے متعلق امور سے متعلق تھا تو یہ بے حد اہم رول ادا کر رہا تھا۔ مگر جب یہ تصوف مابعد الطبیعیاتی مسائل کے سلسلے میں ایک جدلیاتی اور علمیاتی اور بعض اوقات اسطوری رویہ کا حامل ہونے لگا تو عجیب و غریب صورت حال سامنے آئی۔ چنانچہ اخوان الصفا نے جن سری مسائل کو باطنی تحریک کا جزو لاینفک بنانے کے لیے راستہ ہموار کیا تھا۔ وہ آگے جا کر فلسفہ اشراق اور وحدت الوجودی اور بعض اوقات منصور کے الٰحق جیسے معتقدات کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ اور نور و ظلمت کے جلو میں زرتشتی مزعومات تصوف کا ایک اہم حصہ بن گئے۔ اسی طرح عیسائیت کے تصورات حلول و تناسخ بھی عقول عشرہ اور تعینات اور تنزلات کے خوبصورت عنوان سے کسی نہ کسی طور صوفیانہ مباحث کا ایک لازمی جز ہو کر رہ گئے۔ برصغیر کے جو گہنا اور دھیان گیان پر مبنی نظریات بھی ابن العربی، شیخ الاشراق اور منصور صلاح کے ہاں بڑے فلسفیانہ لب و لہجے میں کافی باریاب ہوئے۔

اس طرح دیکھا جائے تو جس طرح مسلم فلسفہ میں یونانی افکار و تصورات عربی زبان کے توسط سے مسلم فلسفیوں کے فکر و نظر کا جزو لاینفک بن گئے تھے اور جس کے خلاف غزالی اور پھر ابن تیمیہ نے احتجاج کیا اور مابعد الطبیعیات اور یونانی منطق پر بالترتیب بہت موثر اور کارگر تنقید کی اور پھر باقاعدہ اس فلسفے میں خارجی اثرات کی نشان دہی کی گئی اور پھر ایک سلسلہ اس کی تطہیر اور اسلامیانے کا شروع ہوا بالکل اسی سے شروع میں اسلامی تعلیمات کے زیر اثر ایک روحانی تحریک کا آغاز ہوا جو بعد میں دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ مکتب ہائے فکر سے متاثر ہوئی۔ اور اخلاقی سطح کے علاوہ مابعد الطبیعیاتی سطح پر بھی بعض خارجی اثرات سے اثر انداز ہوئی۔ اور اس نے ایک فلسفہ کی باقاعدہ صورت اختیار کی۔ اور اخلاقیات کے علاوہ اس فلسفے نے اپنی الگ مابعد الطبیعیات اور علمیات کا ڈھانچہ تیار کیا جس پر اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب اور نظام ہائے فلسفہ کے نمایاں اثرات مرتب ہوئے تھے۔ یہی وہ مقام تھا جہاں شریعت کے مقابلے میں طریقت کے نام سے ایک دوسرا نظام مرتب ہوئے لگا اور یہ دونوں متوازی خطوط کے حامل نظام بن گئے۔ یہی فلسفہ آگے جا کر حلول جیسے تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کا اہل ہو سکا۔ مگر جس طرح یہ فلسفیانہ نظام صوفیانہ اصطلاحات میں پیش کیا جا رہا تھا اس کو باقاعدہ ایک فلسفیانہ تحریک بنانے کا سہرا ملا صدرا اور ملاحادی سبزواری کے سر بندھتا ہے۔ جنھوں نے اس پورے نظام فکر کو فلسفہ متعالیہ کا حامل بنا کر اس میں مشائی، اشراقی، وحدت الوجودی اور استدلالی فلسفے کے تمام لوازمات شامل کئے اور اس کو مکمل فکری و عرفانی مکتب کا روپ دیا۔ اور اس طرح پہلی بار فلسفہ اور تصوف کے کم و بیش تمام اہم مکاتب کا انضمام عمل میں آیا۔ چنانچہ اس سلسلے میں شیخ احمد سرہندی کے رد علم کی صورت میں ایک اسلامیانے کا سلسلہ شروع ہوا اور یہاں بھی شیخ احمد سرہندی نے بڑا رول ادا کیا۔ اور انھوں نے ان تمام صوفیانہ اور عرفانی تحریکات کو اپنی صوفیانہ اور عالمانہ بصیرت کے بل بوتے پر جانچا اور پرکھا اور اس کے مقابلے میں وحدت الشیود کے نام سے ایک متبادل نظریہ پیش کیا۔ جو بہت حد تک قرآن اور حدیث کی تعلیمات پر مبنی تھا

اور جس نے آگے چل کر شاد ولی اللہ دہلوی جیسی متکلمانہ، فلسفیانہ اور صوفیانہ شخصیت اور عبقری ہستی کو منصفہ شہود پر لانے کا بھرپور اہتمام کیا۔ جس کے ذریعے سے تصوف، فلسفہ اور علم الکلام کے بارے میں اسلام کے مطلوبہ زاویہ نگاہ کو سامنے لایا جاسکا۔

4.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔

1. فلسفیانہ تصوف سے کیا مراد ہے؟
 2. ابن العربی کی زندگی پر ایک نوٹ لکھو؟
 3. شہاب الدین سہروردی مقتول کے حالات زندگی پر نوٹ لکھو؟
 4. ملا صدرا اور ملا ہادی بنزواری کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
- حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔

1. فلسفہ وحدت الوجود پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالئے؟
2. فلسفہ اشراق سے کیا مراد ہے۔ اس کی تفصیلات لکھئے؟
3. فلسفہ متعالیہ سے کیا مراد ہے؟ تفصیل کے ساتھ لکھئے؟

4.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

- ☆ S. Hossain Nasar : History of Islamic Philosophy
- ☆ حکماء: عبدالسلام ندوی (حصہ دوم)
- ☆ M. M. Sharif: History of Muslim Philosophy, Edition: Saints and Savours of Islam
- ☆ Dr. Hamid Naseem Rafiabadi: Muslim Philosophy, Science of Mysticism
- ☆ تاریخ فلسفہ اسلامی: ڈاکٹر اسحاق حسین کوہساری

بلاک: 2 علم کلام

فہرست

اکائی نمبر	عنوان
اکائی 5	علم کلام کا آغاز و ارتقاء
اکائی 6	علم کلام کے مباحث
اکائی 7	مشہور مسلم متکلمین: (ابوالحسن اشعری، غزالی، فخر الدین رازی، ابن تیمیہ)
اکائی 8	علم کلام کے مکاتب: اشاعرہ، ماتریدیہ، حنابلہ
اکائی 9	جدید علم کلام: (سرسید، شبلی، اقبال، مودودی)

اکائی: 5 علم کلام کا آغاز و ارتقاء

اکائی کے اجزاء

- 5.1 مقصد
- 5.2 تمہید
- 5.3 لغوی اور اصطلاحی معنی
- 5.4 علم کلام کے مختلف نام
- 5.5 مادحین اور ناقدین کے درمیان علم کلام
- 5.6 علم کلام کا آغاز و ارتقاء
- 5.7 خلاصہ
- 5.8 نمونے کے امتحانی سوالات
- 5.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

5.1 مقصد

اس اکائی کا مقصد یہ ہے کہ علم کلام کی تعریف، اس کا دائرہ، علوم اسلامی میں اس کی اہمیت اور اس علم کی وجہ سے حاصل ہونے والے فوائد نیز اس کا آغاز و ارتقاء طلبہ کو اچھی طرح معلوم ہو جائیں۔

5.2 تمہید

اس اکائی میں پہلے کلام کا لغوی معنی اور اس کی اصطلاحی تعریف کا ذکر ہوگا، پھر وہ مختلف نام ذکر کئے جائیں گے جن سے اس علم کو موسوم کیا گیا ہے اور یہ بات واضح کی جائے گی کہ یہ علم علم کلام کے نام سے کیوں مشہور ہوا؟ پھر علم کلام کے بارے میں ان دو گروہوں کے نقاط نظر پیش کئے جائیں گے جن میں سے ایک علم کلام کو واجب شمار کرتا ہے اور دوسرا قابل مذمت، نیز اس اختلاف کا سبب واضح کیا جائے گا۔

5.3 لغوی اور اصطلاحی معنی

کلام کے معنی بات، گفتگو اور قول کے ہیں، عربی گرامر کی اصطلاح میں کلام ایک مکمل بات کو کہتے ہیں۔ جس سے کسی واقعہ کی خبر یا کسی چیز کا مطالبہ معلوم ہو۔

اصطلاحی اعتبار سے علم کلام کی تعریف کے سلسلے میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے؛ لیکن کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے، زیادہ تر تعبیر کا

اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں سب سے قدیم تعبیر امام ابوحنیفہ (متوفی 150 ہجری) کے یہاں ملتی ہے۔

”الفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها من..... وما يتعلق منها بالاعتقادات، هو الفقه الاكبر وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه“

ترجمہ: ”فقہ انسان کا ان اعتقادات اور عملی احکام سے واقف ہونا ہے، جو اس کیلئے جائز ہیں، اور جو اس پر واجب ہیں..... اور اس میں سے جو احکام اعتقادات سے متعلق ہوں وہ ”فقہ اکبر“ ہے۔ اور جو عملی مسائل سے متعلق ہوں وہ ”فقہ“ ہے۔

فقہ اکبر سے مراد علم کلام ہے۔ اس تعریف سے علم کلام کی حقیقت اور اس کی فضیلت دونوں واضح ہوتی ہے۔ فضیلت یہ ہے کہ اسے فقہ کے مقابلہ میں ”فقہ اکبر“ قرار دیا گیا ہے اور حقیقت یہ واضح ہوئی کہ علم کلام اسلامی عقائد کی تشریح کا نام ہے جس میں وہ عقائد بھی شامل ہیں جن کا یقین رکھنا انسان پر واجب ہے اور وہ بھی جن کا عقیدہ رکھنا جائز ہے واجب نہیں۔ اسی تعریف کو علامہ کمال الدین احمد بیاضی (متوفی 1949ء) نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”هو معرفة النفس عن الأدلة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية“

ترجمہ: علم کلام انسان کا دلائل کے ذریعہ ان دینی عقائد کو جاننے کا نام ہے جو اس کیلئے درست ہیں یا واجب ہیں۔ اس تعریف میں اس بات کا اضافہ کیا گیا ہے کہ صرف عقائد کو جان لینا ہی علم کلام نہیں ہے؛ بلکہ دلائل کی روشنی میں جاننے کا نام علم کلام ہے، چنانچہ علامہ نجم الدین عمر ابو حفص نسفی ماتریدی اور ان کی کتاب عقائد نفسیہ کی شرح میں علامہ سعد الدین تفتازانی علم کلام کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”قد سموا ما يفيد..... معرفة العقائد عن أدلتها بالكلام“

ترجمہ: اہل علم نے اس علم کو کلام کا نام دیا ہے، جس سے عقائد کو دلائل سے سمجھنے کا فائدہ حاصل ہو۔ یہی تعریف الفاظ کے کسی قدر فرق کے ساتھ علامہ کمال الدین ابن ہمام نے بھی کی ہے۔ ان تعریفات کی بنیاد وہی تعریف ہے جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، پھر جب ہم چوتھی صدی ہجری میں پہنچتے ہیں تو مشہور فلسفی ابو نصر فارابی (متوفی 339 ہجری) کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اس تعریف میں مزید وسعت پیدا کی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں

”صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة

وتزييف كل ما خالفها“

ترجمہ: علم کلام وہ ہے جس کے ذریعہ انسان ان آراء اور مقررہ افعال کی مدد کرنے پر قادر ہو، جن کی واضح دین نے صراحت کی ہے اور ان باتوں کو غلط قرار دینے کی صلاحیت حاصل ہو۔ جو اس کے خلاف ہوں۔

اس تعریف میں ایجابی اور سلبی دونوں پہلو ہیں، یعنی علم کلام کے ذریعہ اسلامی عقائد کو ثابت بھی کیا جاتا ہے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کا جواب بھی دیا جاتا ہے۔ گویا اس میں عقائد کی تشریح بھی ہے اور اس کا دفاع بھی؛ چنانچہ بعد کو امام غزالی اور علامہ ابن خلدون نے بھی علم کلام کی تعریف اور تشریح میں دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھا ہے اور عام طور پر اہل علم نے اسی منہج کو اختیار کیا ہے۔ قاضی عبداللہ ابن عمر

بیضاوی اشعری فرماتے ہیں:

”علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبهة عنها“
ترجمہ ”کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ دلائل کو پیش کر کے عقائد دینیہ کو ثابت کرنے کی اور اس کی طرف سے شبہات کے ازالہ کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔“

اور اسی کو بعد میں قبولیت حاصل ہوتی چلی گئی؛ چنانچہ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں۔

”علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المنحرفين في الاعتقادات“
ترجمہ: ”کلام وہ علم ہے جو عقلی دلائل سے عقائد ایمانیہ کے مدلل کرنے کو اور اعتقادات کے سلسلہ میں انحراف کا راستہ اختیار کرنے والوں کی تردید پر مشتمل ہو۔“ علامہ ابن خلدون کی اس تعریف میں خصوصی طور پر اولہ عقلیہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ابتدائی دور میں علم کلام کی بنیاد اولہ نقلیہ یعنی صرف نصوص پر ہوا کرتی تھی؛ لیکن فلسفہ سے متاثر مختلف فرق مخرفہ کے پیدا ہونے کی وجہ سے اولہ عقلیہ کو بھی متکلمین نے خصوصی اہمیت دی، ابن خلدون کی تعریف اس پہلو کو واضح کرتی ہے، بہر حال ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے ”علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ اسلامی معتقدات کو نفی اور عقلی دلائل سے ثابت کیا جاسکے اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات خواہ وہ اسلام کی طرف منسوب مخرف فرقوں کی طرف سے ہوں، یا غیر مسلموں کی طرف سے، ان کا رد کیا جاسکے۔“

اس تعریف سے چند باتیں واضح ہوتی ہیں۔

1. علم کلام کا تعلق عقائد سے ہے نہ کہ عملی احکام سے۔ عملی احکام فقہ کا موضوع ہیں۔
2. علم کلام صرف عقائد کو جاننے کا نام نہیں، بلکہ ان کے دلائل سے واقف ہونا بھی اس میں شامل ہے۔
3. علم کلام میں مخاطب کے اعتبار سے نصوص یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول کی دلیلوں سے بھی گفتگو کی جاتی ہے اور عقلی دلیلوں سے بھی۔
4. علم کلام کا ایک پہلو ایجابی ہے، جو ان عقائد کو واضح کرتا ہے جن کا یقین رکھنا ایک مسلمان کیلئے واجب یا جائز ہے۔ دوسرا پہلو سلبی ہے کہ وہ اسلام مخالف افکار اور اسلام پر کئے جانے والے اعتراضات کا رد بھی کرتا ہے۔
5. جن افکار و اعتراضات کا رد کیا جاتا ہے، ان میں ان لوگوں کے افکار و اعتراضات بھی شامل ہیں جو مسلمان نہیں ہیں، اور وہ بھی جو اسلام کی طرف منسوب ہیں؛ لیکن اہل سنت والجماعت میں سے نہیں ہیں۔

5.4 علم کلام کے مختلف نام

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ علم کلام کو مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے،

1. علم الفقہ الاکبر۔ اس نام سے امام ابو حنیفہؒ نے موسوم کیا ہے۔
2. علم کلام: تقریباً اسی دور میں اس علم کو علم کلام کا نام بھی دیا گیا ہے؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام جعفر صادقؒ رحمہم

اللہ وغیرہ کی تحریروں میں کلام اور متکلمین کا ذکر ملتا ہے اور بعد کو یہی نام اس فن کیلئے معروف ہو گیا۔ اسے ”علم کلام“ کیوں کہتے ہیں؟ اس سلسلے میں مختلف باتیں کہی جاتی ہیں:

الف: عام طور پر متکلمین جیسے امام ابو الحسن الاشعریؒ یا قاضی عبدالجبار معتزلی وغیرہ اس علم کے مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ”الکلام فی کذا الکلام فی کذا“ کا عنوان قائم کیا کرتے تھے۔

ب: علم کلام میں جو مباحث آتے ہیں، اس میں اس مسئلہ کو بڑی شہرت حاصل ہوئی کہ کلام اللہ یعنی قرآن مجید مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ یہاں تک کہ امام احمد بن حنبلؒ کو اس کی وجہ سے بڑی آزمائش سے گزرنا پڑا، اس لئے اس کا نام ہی ”علم کلام“ پڑ گیا۔

ج: متکلمین عام طور پر مخالفین کے ساتھ مناظرے کیا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس میں کلام اور قدرت کلام کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے یہ علم کلام کہلایا۔

د: اس علم کی اہمیت کی وجہ سے اس کو ”علم کلام“ کہا گیا ہے، گویا کلام تو بہت ہیں؛ لیکن اصل میں کلام کہلانے کا مستحق یہی علم ہے۔
 ہ: فقہ کی بنیاد بھی شرعی دلیلوں پر ہے اور علم کلام کی بھی؛ لیکن فقہ کے پیچھے عملی مسائل ہیں اور کلام کے پیچھے عملی مسائل نہیں ہیں، عمل کے مقابلے میں اس کو ”علم کلام“ سے موسوم کیا گیا۔

بہر حال ایسا نہیں ہے کہ کسی منصوبہ کے ساتھ کچھ لوگوں نے اتفاق رائے کر کے اس کا نام علم کلام رکھا ہو؛ بلکہ عام طور پر کسی علم کیلئے کوئی نام چل پڑتا ہے تو قول یعنی اس کے بار بار تذکرے کی وجہ سے وہ ایک اصطلاح کا درجہ حاصل کر لیتا ہے اور پھر اس اصطلاح کیلئے لغوی اور معنوی مناسبتیں تلاش کی جاتی ہیں۔ علم کلام نام رکھنے کی بھی یہی صورت حال ہے۔
 3. ”علم اصول الدین“

چنانچہ علامہ ابوالحسن الاشعریؒ نے علم کلام پر اپنی کتاب ”الاباء عن اصول الدیانة“ کے نام سے لکھی ہے۔ اصول الدیانة، اصول الدین کے معنی میں ہے۔ نیز علامہ عبدالقادر بغدادی اشعری (متوفی 429 ہجری) نے علم کلام پر اپنی کتاب کا نام ہی ”اصول الدین“ رکھا ہے۔ اسی طرح طاش کبریٰ زادہ نے علوم و فنون کے تعارف پر اپنی شہرہ آفاق کتاب ”مفتاح السعادة“ میں علم کلام کی بحث پر اس طرح عنوان لگایا ہے۔

”علم اصول الدین المسمى بعلم الکلام“ یعنی علم اصول الدین جس کو علم کلام کا نام دیا گیا ہے۔ آج کل عرب جامعات میں عقائد سے متعلق شعبہ کو کلیۃ اصول الدین سے ہی موسوم کیا جاتا ہے۔

اس نام کی وجہ ظاہر ہے کہ اصول کے معنی ”بنیادوں“ کے ہیں اور دین کی بنیاد عقائد پر ہے، جن سے کسی شخص کے مسلمان ہونے اور دائرہ اسلام سے باہر نکل جانے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

4. علم العقائد

اس نام کی مناسبت سے ظاہر ہے کہ اس علم میں عقائد ہی سے بحث ہوتی ہے۔ یہ نام بھی اہل علم کے درمیان مروج رہا ہے۔ چنانچہ امام ابو جعفر طحاویؒ (متوفی 331 ہجری) نے اپنی کتاب کا نام ”العقيدة الطحاویة“ رکھا ہے، اسی طرح علامہ ابن تیمیہ (متوفی 728 ہجری) کی کتاب ”العقيدة الواسطیة“ ہے، امام غزالیؒ کی کتاب ”قواعد العقائد“ ہے۔ علامہ نسفیؒ کی ”العقائد النسفیة“ ہے جس کی شرح ہندوستان کی دینی جامعات میں

داخل نصاب ہے، اسی لئے بعض غرب جامعات میں اس شعبہ کو ”قسم العقیدہ“ بھی کہا جاتا ہے۔

5. ”علم التوحید والصفات“

علامہ تفتازانی نے شرح عقائد نفی کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ اس علم کو ”علم التوحید والصفات“ بھی کہا جاتا ہے؛ کیونکہ اس علم کی سب سے اہم بحث صفات باری تعالیٰ سے متعلق ہے اور صفات باری کے سلسلے میں مختلف کلامی فرقوں کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے، اس کی بنیاد عقیدہ توحید اور صفات باری کی تشریح ہے۔

6. ”علم التوحید“

علم کلام کی سب سے بنیادی بحث ”توحید“ کا عقیدہ ہے اور ماضی قریب میں بعض اہل علم نے ”کتاب التوحید“ میں توحید فی الذات کے ساتھ ساتھ توحید فی الربوبیت کے تصور کو اجاگر کیا ہے۔ اس بنیاد پر عصر حاضر میں اس نام کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ کی کتاب کا نام ”رسالۃ التوحید“ ہے۔ شیخ محمد بن عبد الوہاب کی کتاب کا نام ”کتاب التوحید“ ہے، شیخ جمال الدین قاسمی کی کتاب کا نام ”دلائل التوحید“، شیخ علی حسب اللہ کی تالیف کا نام ”محاضرات فی علم التوحید“ اور شیخ حسین والی کی تالیف کا نام بھی ”کتاب التوحید“ ہے اور علم کلام کی بہت سی کتابیں موجودہ دور میں اسی نام سے شائع ہوئی ہیں، خود دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں علم الکلام پر مقالہ ”التوحید“ کے عنوان سے شامل ہے۔

7. علم النظر والاستدلال: علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد کے مقدمہ میں اس علم کیلئے ایک اور نام ”علم النظر والاستدلال“ کا بھی ذکر کیا ہے اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں اپنے مقالہ ”توحید“ میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

علم کلام ایسا علم ہے جس میں دلائل سے کسی امر کو ثابت کرنا اور کسی مخالف نظریہ کو رد کرنے کیلئے ”نظر“ یعنی گہرے غور و فکر اور دلائل قائم کرنے یعنی استدلال کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس مناسبت سے اسے ”علم النظر والاستدلال“ بھی کہا گیا ہے۔

ان تمام ناموں میں علم کلام کے مقصد، اس نام سے اس کے تعلق اور اس کی اہمیت و فضیلت کو ظاہر کرنے کے لحاظ سے سب سے بہتر نام ”الفقہ الاکبر“ معلوم ہوتا ہے، جس سے امام ابو حنیفہؒ نے اس علم کو موسوم کیا ہے۔ اور مختلف ادوار میں اہل علم کے درمیان جس نام کو سب سے زیادہ شہرت و قبولیت حاصل رہی ہے، وہ ”علم کلام“ ہے۔

5.5 مادیں اور ناقدین کے درمیان

علم کلام ایک بلند رتبہ علم ہے یا قابلِ اجتناب ہے؟ اس سے اشتغال رکھنے والے لوگ قابلِ مدح ہیں یا لائقِ ذم ہیں؟ اس میں اہل علم کے درمیان خاصا اختلاف رہا ہے؛ بلکہ بعض اہل علم کی طرف سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں:

امام الحرمینؒ، علامہ بیہقیؒ، امام غزالیؒ، امام نوویؒ، علامہ ابن عساکرؒ، علامہ طبریؒ شارح مشکوٰۃ، علامہ محلی شافعیؒ وغیرہ نے علم کلام کے حاصل کرنے کو فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ جب کہ علامہ ابن حجرؒ عثمیؒ کئی نے مشکوٰۃ شریف کی شرح میں لکھا ہے

”انه آكد فروض الكفایات بل هو فرض عين اذا وقعت شبهة توقف حلها عليه“، ترجمہ: ”یہ تمام

فرض کفایہ میں سب سے موکد فریضہ ہے بلکہ اگر کوئی شبہ پیدا ہو جائے جس کا حل علم کلام پر موقوف ہو تو یہ فرض عین بن جاتا ہے۔“

یہی رائے ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے؛ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے تو اس

موضوع پر الفقہ الاکبر کے نام سے مستقل کتاب ہی تالیف فرمائی ہے۔ امام احمدؒ نے ”الرد علی الجہمیہ“ لکھی ہے۔ امام شافعی نے اعتقادی مسائل پر مناظرے کئے ہیں۔ امام مالکؒ نے ”استواء علی العرش“ کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ علم کلام کی اہمیت و فضیلت اور اس کے مخالفین پر رد کرنے کیلئے امام ابوالحسن الاشعرؒ نے ”استحسان الخوض فی علم الکلام“ کے نام سے مستقل کتاب تالیف کی ہے۔ امام غزالیؒ نے اس میں اشتعال کی مذمت بھی کی ہے؛ لیکن اس کی اہمیت بھی بتائی ہے، یہاں تک کہ اس کو فرض کفایہ قرار دیا ہے اور خود اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں۔

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

☆ وجادلہم بالتی ہی احسن (نحل: 125) اور آپ ان سے بہترین طریقہ پر بحث کیجئے۔

☆ قالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا اے نوح! تم نے ہم سے بحث و مباحثہ کر لیا اور خوب بحثیں کر لیں۔

☆ وتلك حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه (انعام: 83) یہ ہماری دلیل ہے جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلے عطا فرمائی تھی۔

☆ الم تدالی الذی حاج ابراہیم فی ربه (بقرہ: ۲۵۸) کیا آپ کو اس شخص کے بارے میں معلوم ہوا جس نے ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں بحث و مباحثہ کیا تھا۔

علامہ ابن تیمیہ نے ان آیات سے ثابت کیا ہے کہ علم کلام بعض دفعہ واجب ہوگا اور بعض دفعہ مستحب، اور یہ شرعاً قابل مذمت نہیں ہو سکتا۔

ان آیات میں وجہ استدلال یہ ہے کہ جدال، حجت اور بحث و مباحثہ وغیرہ کا مقصد یہی ہے کہ اپنے موقف کو دلائل سے ثابت کیا جائے اور فریق مخالف کی باتوں کا دلیل بنے رد کیا جائے، علم کلام کی حقیقت بھی یہی ہے۔

2. اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لیهلك من هلك عن بینة ویحیی من حی عن بینة“ (انفال: ۴۲) جو ہلاک ہو وہ دلیل کے آجانے کے بعد ہلاک ہو، اور جو زندہ رہے وہ دلیل کی بنیاد پر زندہ رہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کو اس لئے بھیجا ہے کہ جن لوگوں نے گمراہی کا راستہ اختیار کیا ہے، ان کیلئے یہ عذر باقی نہ رہے کہ ان کے سامنے کوئی دلیل نہیں آئی، اور جن لوگوں کو ہدایت کی توفیق ہو ان کو پورا اطمینان ہو کہ ان کا نقطہ نظر سچی دلیلوں پر قائم ہے، اور علم کلام اسی کا نام ہے کہ دلیل کے ذریعہ درست عقائد کو چاٹا جائے۔

3. قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر وجود باری، توحید الہ، نبوت و وحی، رسالت محمدیؐ اور آخرت وغیرہ پر عقلی دلیلیں بھی پیش کی گئی ہیں اور گزشتہ آسمانی کتابوں پر ایمان رکھنے والوں کیلئے ان کی کتابوں کے حوالہ سے نقلی دلیلیں بھی۔

4. عقل و قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باطل کے مقابلہ میں حق کو ثابت کیا جائے اور باطل کو رد کیا جائے، اگر ایسا نہ کیا گیا تو لوگوں کیلئے حق تک پہنچنا اور باطل افکار سے بچنا دشوار ہو جائے گا۔ لہذا یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شامل ہے، جس کے واجب ہونے پر امت کا اجماع و اتفاق ہے۔

اس کے برخلاف اہل علم کی ایک بڑی تعداد نے علم کلام کی مذمت بھی کی ہے۔ یہاں تک کہ علامہ خطابیؒ اور علامہ ابن قتیبہؒ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ علامہ عبداللہ محمد المہر وی نے ”ذم الکلام“ کے نام سے کتاب لکھی ہے جس میں علم کلام کی مذمت کے سلسلے میں سلف صالحین کے

بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، اسی طرح علامہ سیوطیؒ نے ’صون المنطق والكلام عن فنی المنطق والكلام کے نام سے منطق اور کلام کی مذمت میں مستقل کتاب تالیف کی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی معروف تالیف ’درہ تعارض العقل والنقل‘ میں امام غزالی نے اپنی مختلف کتابوں خاص کر ’الجامع للعوام عن علم الکلام‘ اور ابن وزیر نے اپنی کتاب ’ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان‘ میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرتے ہوئے علم کلام کے اس حصہ کو درست قرار دیا ہے، جس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے، اور اس کا وہ حصہ جس کی اساس منطق و فلسفہ پر ہے، اس کی مذمت کی ہے۔ جن حضرات نے علم کلام کی مذمت کی ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. اللہ تعالیٰ نے دین میں جدال سے منع فرمایا ہے۔
متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسے جدال سے منع فرمایا گیا ہے، جس کا مقصد باطل کی مدد کرنا ہو، اگر حق کے اظہار کیلئے جدال اور بحث و مباحثہ ہو تو اس کا تو قرآن میں حکم دیا گیا ہے: وجادلہم بالتي هي احسن (نحل: ۱۲۵)
2. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتُم في شئ فردوه الى الله والرسول“ (سورة النساء 59) اے ایمان والو! اللہ کے رسول اور اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو، پھر اگر کسی چیز میں تمہارے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔“
تو حکم تو ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹانے کا، لیکن علم کلام میں بہت سی دفعہ عقل و قیاس کو دلیل بنایا جاتا ہے، اس طرح حکم قرآنی کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔

متکلمین نے اس کا جواب دیا ہے کہ جن مسائل میں کتاب وسنت موجود ہو، اس میں متکلمین بھی کتاب وسنت کی طرف رجوع کرتے ہیں، جن امور میں نصوص موجود نہیں ہیں، ان میں اجتہاد یعنی عقل و قیاس کا سہارا لیا جاتا ہے؛ کیونکہ یہ بھی قرآن وحدیث کا بتایا ہوا راستہ ہے کہ جن مسائل کے بارے میں کتاب وسنت کی صراحت موجود نہ ہو، وہاں قیاس واجتہاد سے کام لیا جائے۔

3. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله ،والراسخون في العلم يقولون آمنة كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوالالباب (آل عمران: ۷)“ وہی ہے جس نے آپ پر کتاب نازل کی، جس میں بعض آیتیں بالکل واضح ہیں، یہ کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور کچھ دوسری کئی معنی دینے والی آیتیں بھی ہیں تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ فساد پیدا کرنے کے ارادہ سے اور اس کے (من چاہے) مطلب کی تلاش میں مبہم آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں حالانکہ اس کی حقیقت اللہ ہی کو معلوم ہے اور جو لوگ علم میں گہرائی رکھنے والے ہیں، وہ کہتے ہیں: ہمارا تو اس پر ایمان ہے کہ (یہ) سب ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے اور نصیحت تو سمجھ دار لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔“

علم کلام کی مذمت کرنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں متشابہات میں پڑنے سے منع کیا گیا ہے اور علم کلام میں متشابہات ہی زیر بحث آتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وغیرہ۔

متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی متشابہات میں پڑنے سے منع کیا ہے، جن کا عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا، یا جو انسان کے فہم

سے ماوراء ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، مسئلہ تقدیر وغیرہ؛ لیکن عقائد کی تمام بحثیں متشابہات میں شامل نہیں ہیں اور خود قرآن مجید میں بار بار صفات باری تعالیٰ اور دوسرے معتقدات کا ذکر فرمایا گیا ہے۔

4. صحابہؓ کا دور خیر القرون تھا، وہ سب سے بڑھ کر دین سے واقف بھی تھے اور اس کے ناصر و مددگار بھی، انہوں نے فقہ و فتاویٰ کی طرف توجہ کی؛ لیکن علم کلام سے کوئی شغف نہیں رکھا، اس لئے یہ ایک بدعت اور گمراہی ہے۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ صحابہؓ کا اس علم سے اشتغال نہیں رکھنا اور بعد کے سلف صالحین کا اس میں مشغول ہونا ضرورت اور حالات کے اعتبار سے ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اس علم کی نسبت سے صحابہ اور بعد کے عہد کی مثال ایسی ہی ہے کہ اگر کسی کے سامنے دشمن برسرِ پیکار ہو تو وہ ہتھیار استعمال کرتا ہے اور جس کے سامنے کوئی ایسا دشمن نہ ہو اس کو ہتھیار رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عہد صحابہؓ میں ایسے فرق باطلہ موجود نہیں تھے، جن کے خلاف بحث و استدلال کی ضرورت ہو اور ہمارے دور میں ایسے لوگ ہیں اس لئے ضروری ہے کہ ہم علم کلام کے ہتھیار سے مسلح ہوں۔ اس کے علاوہ صحابہؓ نے بھی اپنے زمانہ کے نوپید فرقتے قدریہ اور خوارج وغیرہ کے بارے میں گفتگو فرمائی ہے اور نقلی و عقلی دلائل سے ان کا رد کیا ہے۔

5. امت کے بڑے بڑے علماء اور مجتہدین نے علم کلام کی مذمت کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنے صاحبزادہ حماد کو علم کلام میں اشتغال سے منع فرمایا تھا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ”کسی شخص نے علم کلام سے تعلق کی بنیاد پر کامیابی حاصل نہیں کی“، اسی طرح کی بات امام مالک اور امام احمد بن حنبل سے منقول ہے۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ سلف صالحین کا مقصد مطلقاً علم کلام سے اجتناب کرنا نہیں ہے؛ کیونکہ خود ائمہ اربعہ نے علم کلام پر کتابیں لکھی ہیں، یا مناظرے کئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے جب اپنے صاحبزادہ حماد کو علم کلام سے منع کیا تو انہوں نے دریافت کیا: آپ خود اس علم سے تعلق رکھتے ہیں اور مجھے منع کر رہے ہیں، امام صاحب نے فرمایا کہ ہم لوگ جب ان مسائل پر مباحثہ کرتے تھے تو ہماری کیفیت اس ڈر سے کہ کہیں فریق مخالف غلطی میں نہ پڑ جائے ایسا سہمے رہتے تھے کہ گویا ہمارے سروں پر پندہ بیٹھا ہوا ہے اور تم لوگ بحث کرتے ہو تو چاہتے ہو کہ فریق مخالف غلطی میں پڑ جائے اور اس کی تکفیر کی جائے اور جس نے دوسرے کے بارے میں چاہا کہ وہ کفر میں پڑ جائے تو وہ خود کافر ہو گیا۔ اسی طرح کی باتیں امام شافعیؒ اور امام احمد وغیرہ سے بھی منقول ہیں۔

علم کلام کے سلسلے میں اہل علم کے درمیان جو شدید اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیاد یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ علم مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ ابتدائی دور میں ان فرقوں کے رد کی طرف توجہ کی گئی جو اسلام کی طرف منسوب تھے اور جو کتاب اللہ اور سنت رسول کو تسلیم کرتے تھے؛ اس لئے ساری بحثیں کتاب و سنت کے ذریعہ ہوتی تھیں، پھر جب ایران کا علاقہ فتح ہوا اور یہاں کے بہت سے لوگ مسلمان ہوئے، تو یہ لوگ پہلے سے ایرانی افکار اور یونانی فلسفہ سے متاثر تھے۔ اس کی وجہ سے بعض ایسے مسائل علم کلام کا حصہ بن گئے، جو یونانی فلسفہ سے متاثر حضرات کی طرف سے اسلام کے خلاف اعتراضات کا جواب تھے، کیلئے متکلمین نے منطق و فلسفہ کے اصولوں اور ان کے طرز استدلال سے فائدہ اٹھایا۔ اس استدلال میں بعض دفعہ غلو کی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی، کیونکہ بعض حضرات منطق و فلسفہ کے اصول کو اصل مان کر اسلامی معتقدات کی توجیہ کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات شرعی نصوص کے مقابلہ میں عقل و قیاس کو ترجیح دی جاتی تھی، اس کی وجہ سے سلف صالحین کو متکلمین کے طرز استدلال سے اختلاف ہوا۔ اس لئے جو بات درست معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جیسے آیات احکام اور احادیث احکام کی تشریح کا نام فقہ

ہے اور جیسے فضائل و ذائل اخلاق سے متعلق آیات و احادیث تصوف اور علم الاخلاق کا موضوع ہیں، اسی طرح جو آیات و احادیث عقائد و ایمانیات سے متعلق ہیں، یا جن کا مقصد اسلامی معتقدات پر واقع ہونے والے اعتراضات کا رد ہے، ان ہی کی تشریح و توضیح کا نام علم کلام ہے۔ اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ فقہ اور علم الاخلاق تو قابل تحسین علم قرار پائیں اور علم کلام قابل مذمت ہو، البتہ یہ ضروری ہے کہ علم کلام میں استدلال کی اصل بنیاد قرآن و حدیث ہو اور اخذ و استدلال کا جو طریقہ فقہاء نے عملی مسائل کے بارے میں اختیار کیا ہے، وہی طریقہ عقائد میں متکلمین اختیار کریں۔ اہل سنت کے مختلف مکاتب فکر اشاعرہ، ماتریدیہ اور حنابلہ نے بنیادی طور پر یہی اسلوب اختیار کیا ہے۔ خاص کر موجودہ دور میں اعداء اسلام کی طرف سے اسلام پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں، اگر قدیم متکلمین کی طرح ان کی مدافعت کو بھی اسلام کا حصہ بنادیا جائے اور موجودہ دور میں سائنسی اکتشافات کے ذریعہ بہت سے اسلامی افکار کو جو تقویت پہنچتی ہے ان کو بھی دلیل عقلی کی حیثیت سے جدید علم کلام میں شامل رکھا جائے تو یہ بے حد اہم کام ہوگا۔ حقیقت یہی ہے کہ یہ ایک اہم ترین علم ہے، جو اسلامی علوم میں بڑی وقعت کا حامل ہے اور اس کی ضرورت ہمیشہ سے رہی ہے اور آئندہ بھی قائم رہے گی۔

5.6 علم کلام کا آغاز و ارتقاء

علم کلام کو اس کی تدوین و ارتقاء کے اعتبار سے پانچ ادوار پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

1. ابتدائی مرحلہ: پہلی دوسری صدی ہجری پر مشتمل ہے۔
 2. دوسرا مرحلہ: تیسری صدی ہجری سے تقریباً پانچ صدی ہجری کے ختم تک یعنی چار صدیوں تک ہے۔ یہ اس علم کی تدوین کا اور مختلف اعتقادی فرقوں کے ظہور کا زمانہ ہے۔
 3. تیسرا مرحلہ: چوتھی صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک کا احاطہ کرتا ہے، جس میں اس فن کو ترقی حاصل ہوئی اور اس میں یونانی فلسفہ کے بہت سے مسائل بھی داخل ہو گئے۔
 4. چوتھا مرحلہ: دسویں صدی ہجری سے بارہویں صدی ہجری کے ختم تک، جس میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔
 5. پانچواں مرحلہ: تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔ جس میں عالم اسلام پر مغربی استعمار کے غلبہ کی وجہ سے بعض نئے کلامی مسائل پیدا ہوئے۔
- اب ہم ان مختلف مراحل کی کسی قدر تفصیل ذکر کریں گے۔

پہلا دور:

اسلام کے ابتدائی دور میں اعتقادی مسائل پر بحث و مباحثہ کی صورت نہیں تھی۔ قرآن و حدیث میں جو بات جس طرح وارد ہوئی ہے، اس کو اسی طرح قبول کیا جاتا تھا اور اس کی تحقیق میں جانے کو غیر ضروری تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن خلافت راشدہ کے ختم ہوتے ہوئے اعتقادی بحثیں شروع ہو گئیں، اختلاف رائے میں بتدریج شدت پیدا ہوتی گئی، یہاں تک کہ کئی اعتقادی فرقے وجود میں آ گئے۔ یہ اختلافات بعض عوامل کی وجہ سے

پیدا ہوئے، جن کو بنیادی طور پر تین نکات میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

اول: اسلامی فتوحات کی وسعت، اور اس کی وجہ سے مختلف مذاہب اور ثقافتوں کا میل جول۔

دوم: سیاسی تبدیلیاں اور عالم اسلام کے اندر عربی و عجمی تہذیبوں کے درمیان کشمکش۔

سوم: بعض عناصر جو جنگی اور سیاسی اعتبار سے مغلوب ہو گئے تھے، ان کی طرف سے فتنے پیدا کرنے کی کوشش۔

یہ وہ اسباب ہیں جنہوں نے اعتقادی اختلافات کو بڑھا دیا اور فقہی اختلافات کے باوجود مسلمانوں کے درمیان آپس میں جو اخوت اور مسامحت قائم رہی، اعتقادی اختلافات میں یہ صورت حال نہیں رہ سکی؛ بلکہ ایک گروہ نے دوسرے گروہ کو گمراہ یہاں تک کہ بعضوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے دیا۔

اس دور میں استدلالی اعتبار سے علم کلام کی بنیاد کتاب اللہ، سنت رسول پر قائم تھی اور عقلی بحثوں یا فلسفیانہ نظریات کا اس میں دخل نہیں ہوا تھا؛ البتہ اسی دور میں تین اہم مسائل پیدا ہوئے، اور ان مسائل کی وجہ سے بعد میں کئی اعتقادی فرقے وجود میں آئے۔

گناہ کبیرہ کا مرتکب:

1. پہلا مسئلہ یہ تھا کہ اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو وہ مسلمان باقی رہتا ہے یا نہیں؟ کیا اس کی وجہ سے وہ کفر کے دائرہ میں آجاتا ہے؟ بعد کے ادوار میں اسی اختلاف کی بناء پر یہ بحث چھڑی کہ ایمان میں اعمال کی کیا حیثیت ہے؟ کیا اعمال صالحہ کو چھوڑنے کی وجہ سے انسان ایمان سے محروم ہو جاتا ہے؟ یا اعمال کی حیثیت ایمان کی وجہ سے پیدا ہونے والے آثار کی ہے، جن کے فوت ہونے کی وجہ سے انسان گناہ گار تو ہوتا ہے؛ لیکن دائرہ ایمان سے باہر نہیں جاتا؟ یہ مسئلہ اس وقت کھڑا ہوا، جب سیدنا حضرت علیؑ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور جنگ کی نوبت آ گئی۔ پھر ایک مرحلہ پر دونوں نے صلح کرنے کی کوشش کی اور اس کیلئے دو حضرات کو حکم بنایا گیا کہ وہ جو بھی فیصلہ کریں، دونوں فریق اس کو تسلیم کریں گے۔

اس وقت حضرت علیؑ کے مویدین کا ایک بڑا گروہ جن کا تعلق عراق سے تھا، نہ صرف یہ کہ حضرت علیؑ سے الگ ہو گیا اور بغاوت کی راہ اختیار کی؛ بلکہ اس نے دونوں فریقوں کو کافر قرار دے دیا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: **ان الحكم الا لله** یعنی صرف اللہ تعالیٰ ہی کو فیصلہ کا حق حاصل ہے، ان حضرات کے خیال کے مطابق دونوں فریقوں نے دو افراد کو حکم تسلیم کر کے اس حکم قرآنی کی مخالفت کی، گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے اور اس کی وجہ سے کافر و مرتد قرار پائے، اور اسی لئے ان کا قتل جائز قرار پایا۔ اس فرقہ کو خوارج اور جس مقام سے ان کا تعلق تھا اس کی نسبت سے 'حروریہ' کہا گیا۔ حضرت علیؑ کو ان سے باضابطہ جنگ کرنی پڑی، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ان سے مناظرہ ہوا، انہوں نے حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ دونوں کے قتل کی سازش رچی، امیر معاویہؓ توجع گئے؛ کیونکہ اتفاق سے اس دن وہ فجر کی نماز میں نہیں آ سکے تھے اور حضرت علیؑ ٹھیک نماز فجر میں شہید کر دیے گئے۔

اس مسئلہ میں بالآخر تین فریق ہو گئے، ایک فریق خوارج کا، جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں، ان سے قریب قریب معزلہ ہیں، جو کہتے ہیں کہ ایسا شخص مومن تو باقی نہیں رہتا؛ لیکن کافر بھی نہیں ہوتا، یعنی ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور درجہ

ہے، دوسری انتہاء پر مرجیہ ہیں جن کے نزدیک نجات کیلئے ایمان کافی ہے، اعمال صالحہ ضروری نہیں ہیں۔ گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر جو وعیدیں منقول ہیں، وہ ان کی تاویل کرتے ہیں، اہل سنت والجماعت نے اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا کہ مسلمان اور کافر ہونے کا مدار تو ایمانیات پر ہے؛ لیکن کبار کے ارتکاب سے انسان فاسق اور گنہگار ہو جاتا ہے اور وہ آخرت میں دوزخ کی عارضی سزا کا مستحق ہے؛ لیکن اگر اللہ چاہیں تو اسے معاف فرمادیں۔

یہ اختلاف بعد میں بہت گہرا ہوتا گیا، مگر اس کی بنیاد اسی عہد میں پڑی۔ خوارج کے بنیادی طور پر دو فرقے ہو گئے، ایک وہ غالی خوارج جنہوں نے اپنے مخالفین کو کافر اور مباح الدم قرار دیا، یہاں تک کہ ان کی عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کو جائز ٹھہرایا اور جو لوگ ان سے تعاون نہ کریں، ان کو بھی کافر کہا، یہ ”ازارۃ“ کہلائے؛ کیونکہ یہ لوگ نافع بن ازرق کے تبعین تھے اور ان ہی کی قیادت میں بصرہ سے ابوازی کی طرف چلے گئے تھے، وہاں انہوں نے اپنی حکومت قائم کی، اور آہستہ آہستہ یہ فرقہ ختم ہو گیا۔

دوسرا فرقہ ”اباضیہ“ ہے جو اپنی نسبت عبداللہ بن اباض کی طرف کرتا ہے، یہ دوسرے مسلمانوں کو کافر تو کہتے ہیں؛ لیکن ان کے یہاں کفر کی ایک اور اصطلاح ہے کہ یہ دین کے اعتبار سے کافر نہیں ہیں؛ بلکہ کفرانِ نعمت کے اعتبار سے کافر ہیں، یہ فرقہ ابھی بھی مسقط اور بعض افریقی ممالک میں موجود ہے اور دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مل جل کر رہتا ہے۔

جبر و اختیار:

دوسرا مسئلہ جو اس عہد میں پیدا ہوا، وہ ”جبر اور اختیار“ کا مسئلہ ہے، اگر ہم غور کریں تو ایک طرف انسان مجبور ہے، اللہ کی مشیت کے بغیر وہ کوئی کام نہیں کر سکتا، دوسری طرف اس کو ارادہ و اختیار کی طاقت دی گئی ہے، جس سے وہ سارے کاموں کو انجام دیتا ہے، اس سلسلے میں دو انتہا پسندانہ نظریات پیدا ہوئے، ایک گروہ ”قدریہ“ کہلایا، جن کا تصور یہ تھا کہ انسان اپنے تمام اعمال پر خود قادر ہے، اس کو کسی عمل کے انجام دینے میں مشیت الہی کے تعاون کی ضرورت نہیں، اس کے بالمقابل دوسرے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے، کسی درخت کے پتے کا ہلنا اور انسان کا کسی عمل کو انجام دینا برابر ہے، جو کچھ ہوتا ہے، وہ اللہ ہی کے کرنے سے ہوتا ہے۔ ان کو جبر یہ کہا جاتا ہے۔ قدریہ کی فکر اللہ تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر اپنی خواہش کو ذریعہ عمل لا سکتا ہے، اور جبر یہ کی فکر اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت کو مستلزم ہے کہ جب انسان کوئی عمل اپنی قدرت سے کر ہی نہیں سکتا تو پھر اس کو سزا دینا بے معنی ہے، بہر حال یہ دونوں فرقے آہستہ آہستہ ختم ہو گئے، قدریہ کے مقتدی معبد جہنی اور جبر یہ کے پیشوا جہم بن صفوان تھے، دونوں بنو امیہ کے ہاتھوں مارے گئے۔

اہل سنت والجماعت کا نقطہ نظر ان دونوں سے الگ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادہ و اختیار کی قوت دی ہے، جس کو ”کسب“ کہتے ہیں؛ لیکن یہ قوت اللہ تعالیٰ کی مشیت کی مدد کے بغیر کام نہیں آ سکتی۔ مثلاً ایک شخص کو اس بات کی قوت دی گئی ہے کہ وہ چاہے تو اپنے چلنے کی طاقت کو مسجد جانے کیلئے استعمال کرے اور چاہے تو شراب خانہ جانے کیلئے، پھر جب انسان مسجد جانے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی مشیت مددگار بنتی ہے اور انسان مسجد پہنچ جاتا ہے، اور اگر وہ شراب خانہ جانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس میں بھی اللہ کی مشیت شامل ہو جاتی ہے اور وہ گناہ کے مرکز تک پہنچ جاتا ہے، اس طرح انسان کو ایک گونہ قدرت حاصل ہے، جس کی وجہ سے اس سے ثواب و عذاب کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور ایک گونہ وہ مجبور بھی ہے کہ اللہ کی مشیت کے بغیر وہ اپنے کسی ارادہ کو پورا نہیں کر سکتا؛ البتہ اللہ کے علم میں پہلے سے یہ بات

ہے کہ کون اپنی اس قوت کو کس مقصد کیلئے استعمال کرنا چاہے گا اور اس کا کیا نتیجہ مرتب ہوگا، اسی اعتبار سے اس کی تقدیر لکھ دی گئی ہے، یعنی تقدیر علم الہی کا نام ہے نہ کہ کسی انسان کو کسی خاص عمل پر مجبور کرنے کا، یہ ایسا ہی ہے جیسے استاذ کسی طالب علم کے بارے میں کہہ دے کہ یہ اعلیٰ نمبر سے کامیاب ہوگا اور دوسرے بدشوق طالب علم کے بارے میں کہے کہ یہ فیل ہو جائے گا، اب اتفاق سے اسی پیش گوئی کے مطابق پہلا طالب علم اعلیٰ درجہ سے کامیاب ہوا اور دوسرا فیل ہو گیا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ استاذ کے کہنے کی وجہ سے ان کے نتائج اس طرح آئے ہیں؛ بلکہ یہ خود ان کی تعلیم سے دلچسپی اور عدم دلچسپی کا نتیجہ ہے، فرق یہ ہے کہ انسان کا علم ناقص ہے، اس لئے وہ جو رائے قائم کرتا ہے، بعض اوقات غلط ثابت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے جو بات لکھ دی ہے، اس کے خلاف کوئی امر پیش نہیں آ سکتا۔

امامت:

تیسرا مسئلہ جو اس عہد میں پیدا ہوا وہ 'امامت' کا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی؛ لیکن آپؐ نے صراحت کے ساتھ آئندہ کیلئے کسی کو اپنا خلیفہ نامزد نہیں کیا، آپؐ کے بعد جب خلیفہ کا انتخاب ہوا تو اس سلسلے میں تھوڑا سا اختلاف رائے ضرور پیدا ہوا؛ لیکن پھر تمام صحابہ بشمول حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہو گئے۔ اس کی طرف ایک اشارہ خود حضور ﷺ نے فرمادیا تھا کہ مرض وفات میں آپؐ نے اپنی جگہ نماز کی امامت کیلئے حضرت ابوبکرؓ کو نامزد فرمایا تھا؛ چنانچہ بعض صحابہؓ نے اسی سے استدلال کیا کہ جب ہماری امامت صغریٰ کیلئے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب فرمایا گیا تو ہماری امامت کبریٰ کیلئے بھی ان ہی کی شخصیت موزوں ہو سکتی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد کیلئے حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کیا اور حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد تمام مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اس طرح باتفاق رائے ان کا انتخاب بھی عمل میں آیا۔ حضرت عمرؓ کے بعد صحابہؓ کے ایک گروہ کا رجحان حضرت عثمان غنیؓ کی جانب تھا اور ایک گروہ کا حضرت علیؓ کی طرف، لیکن کثرت آراء کی بنیاد پر حضرت عثمانؓ کا انتخاب ہوا، حضرت عثمانؓ بنو امیہ میں سے تھے، بنو امیہ اور بنو ہاشم کے درمیان پہلے چشمک رہا کرتی تھی، پھر عبد اللہ بن سبا جو اصل میں مذہباً یہودی تھا، اس نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اس اختلاف کو بڑھا دینے کی کوشش کی، یہاں تک کہ حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کا سانحہ پیش آیا، پھر صحابہؓ کے اصرار پر سیدنا حضرت علیؓ نے بیعت لی اور باتفاق رائے وہ چوتھے خلیفہ راشد کے طور پر منتخب ہوئے، جن لوگوں نے ان سے اختلاف کیا، وہ بھی یہ نہیں کہتے تھے کہ حضرت علیؓ خلافت کے مستحق نہیں ہیں یا ان کے مقابل میں کوئی دوسرا شخص مسلمانوں کی امارت کا زیادہ اہل ہے؛ لیکن ان کا مطالبہ یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کے قاتلین پر قصاص جاری کیا جائے، بہر حال اس اختلاف کے باوجود صحابہؓ تابعینؓ اس بات پر متفق رہے کہ خلافت نبوت کی طرح ایسا عہدہ نہیں ہے، جو شارع کی طرف سے منصوص ہو، نیز اس کی حیثیت عام انسانوں میں سے ایک انسان کی ہوتی ہے وہ انبیاء کرام کی طرح معصوم اور غلطی سے محفوظ نہیں ہوتا۔

لیکن عراق میں موجود حضرت علیؓ کے کچھ حامیوں نے اپنے سیاسی موقف کو مضبوط کرنے کیلئے اس کو مذہبی رنگ دیتے ہوئے یہ تصور دیا کہ خلافت عام مسلمانوں کے انتخاب سے قائم نہیں ہوتی؛ بلکہ شارع کی طرف سے منصوص ہوتی ہے اور امام معصوم ہوتا ہے نیز امامت اسلام کے بنیادی احکام میں سے ہے، یہاں تک کہ وہ ارکان خمسہ، کلمہ شہادت، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کے ساتھ ایک چھٹا رکن امامت کا اضافہ کرتے ہیں، ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلافت کیلئے حضرت علیؓ نامزد تھے، اس لئے وہی خلافت کے مستحق ہیں اور ان کے بعد بھی امامت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان ہی میں متعین ہے۔ یہ ایک سیاسی اختلاف تھا جس نے مذہبی اختلاف کی

صورت اختیار کر لی اور بعد کو اس سے بہت سے فرقے پیدا ہوتے چلے گئے، جن میں سے اس وقت سب سے بڑا فرقہ امامیہ ہے، جن کو 'اثنا عشریہ' بھی کہا جاتا ہے اور جن کا مرکز ایران و عراق ہے، اس کے علاوہ اکثر فرقے اب نہیں پائے جاتے سوائے چند کے، ایک اسماعیلیہ، جو امام جعفر صادقؑ کے صاحبزادے اسماعیل کی طرف منسوب ہیں، بعد میں یہ فرقہ دو حصوں میں بٹ گیا، ان میں ایک وہ ہیں جو 'آغا خانی' کہلاتے ہیں اور دوسرے فرقہ 'کوبوہرہ' کہا جاتا ہے۔ دوسرا فرقہ نصیریہ کا ہے، جو 'علویہ' بھی کہلاتے ہیں ان کے یہاں امام گویا خدا کا نمائندہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ حلال و حرام کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ تیسرا گروہ 'زیدیہ' کا ہے جو اپنی نسبت زید بن علی بن حسین رضی اللہ عنہم کی جانب کرتا ہے، یہ شیعوں میں سب سے زیادہ معتدل گروہ ہے۔ یہ اگرچہ حضرت علیؑ کو خلفائے ثلاثہ سے افضل قرار دیتے ہیں؛ لیکن ان کے نزدیک یہ واجب نہیں ہے کہ جو شخص امامت کا زیادہ حقدار ہو، وہی امام بنے؛ بلکہ افضل کی موجودگی میں مفضول بھی مسلمانوں کا امام بن سکتا ہے۔ لہذا خلفائے ثلاثہ کی خلافت کو وہ درست مانتے ہیں اور عام صحابہؓ کی تکفیر نہیں کرتے۔

دوسرا دور:

دوسرا مرحلہ تدوین اور مختلف فرقوں کے ظہور کا دور ہے۔ بعض فرقے جن کا اوپر ذکر آیا ہے، اگرچہ وہ ان مسائل کی بنیاد پر وجود میں آئے، جو قرن اول میں پیدا ہوئے؛ لیکن ان کی باضابطہ شکل اور ایک فرقہ کی حیثیت سے ان کی پہچان اسی دوسرے دور میں قائم ہوئی، اس دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ یہ مختلف کلامی فرقوں کے منظم ہونے کا عہد ہے، جو اعتقادی فرقے اس دور میں پیدا ہوئے، ان کی تعداد تو بہت زیادہ ہے، لیکن ان میں سے بعض اہم فرقے جو اب تک موجود ہیں، یا جو ایک زمانے تک عالم اسلام کی فضا پر چھائے رہے، یہاں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

بنیادی طور پر یہ کلامی فرقے دو قسم کے ہیں، ایک وہ جو زیادہ سے زیادہ نصوص کے الفاظ کے مطابق عقائد کی تشریح کرتے ہیں، اس کی ایسی تعبیر سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کی وجہ سے لفظ کے متبادر معنی کو چھوڑنا پڑے، اور اس کو استعارہ اور کنایہ مان کر غیر متبادر معنی متعین کرنا پڑے۔ اگرچہ ظاہری معنی پر اکتفاء کرنا بظاہر ایک اچھی بات معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اس میں غلو انسان کو اس حد تک لے جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے جسم ماننا پڑے اور خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا جائے، اس اصول کو اعتدال اور غلو کے ساتھ استعمال کرنے کی وجہ سے پانچ فرقے وجود میں آئے:

1. حشویہ:

حشو کے معنی کسی چیز کو داخل کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ گروہ حدیث میں بہت سی ایسی باتوں کو داخل کر دیتا تھا، جس کی کوئی اصل نہیں، اسی لئے لوگ ان کو 'حشویہ' کہنے لگے۔

ان کے منہج فکر میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں:

اول یہ کہ وہ اعتقادات کو جاننے کیلئے صرف نصوص پر اکتفا کرنے کے قائل تھے، ان کے نزدیک عقل اور عقلی دلیلوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

دوسرے وہ نصوص کو بالکل اس کے لفظی معنی اور نظر آنے والی شکل میں قبول کرتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ، پاؤں یا چہرے کا ذکر؛ کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے ان اعضا کے مادی وجود کو مانتے تھے گویا ان کا عقیدہ تجسیم اور تشبیہ تک پہنچ جاتا ہے۔

محققین کا خیال ہے کہ چونکہ تورات میں اللہ تعالیٰ کیلئے باضابطہ جسم کو مانا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ تھک جاتا ہے اس کو آرام کی ضرورت ہوتی ہے، وہ کشتی بھی لڑتا ہے اور اس میں شکست بھی کھا جاتا ہے تو چونکہ بعض یہود و نصاریٰ اور مجوسی اسلام کے ابتدائی عہد میں بظاہر مسلمان ہو گئے؛ لیکن اپنے گزشتہ افکار و معتقدات کو چھپائے رہے اور ان ہی کے ذریعہ یہ فکر مسلمانوں میں پھیلی اور اسی سے یہ مکتب فکر وجود میں آیا، تاہم یہ کبھی بھی ایک منظم فرقہ کی صورت میں نہیں رہا جس کے کچھ متعین پیشوا ہوں اور ان کے نقطہ نظر پر کتابیں ہوں، البتہ کہا جاتا ہے کہ اہل سنت اور اہل تشیع میں بھی بعض لوگ اس فکر سے متاثر رہے ہیں، بظاہر اب یہ تاریخ کا حصہ بن چکا ہے

2. ظاہریہ:

اس کلامی مکتب فکر کے بانی علامہ داؤد بن علی (مولود 202 ہجری) ہیں جو بڑے فقیہ تھے اور اس کی بھرپور ترجمانی ممتاز محدث و فقیہ علامہ ابن حزم اندلسی (متوفی 456 ہجری) نے کی۔ ظاہریہ یا اصحاب ظواہر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ قیاس کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے، یعنی بہر صورت نص کے ظاہری مفہوم ہی پر اکتفاء کرتے ہیں، اسی لئے یہ حنابلہ سے بھی بڑھ کر نصوص کے معنی میں تاویل کے مخالف ہیں، مثلاً وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کو ثابت کرتے ہیں؛ لیکن چونکہ قرآن وحدیث میں صفات کے الفاظ استعمال نہیں کئے گئے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کی تعبیر کو غلط اور بدعت قرار دیتے ہیں، بہر حال اصحاب ظواہر اہل سنت والجماعت میں سے ہیں، وہ خود اپنے آپ کو اہل سنت میں سے قرار دیتے ہیں، اور فکری اعتبار سے حنابلہ سے قریب ہیں۔

3. حنابلہ:

امام احمد بن حنبلؒ علماء اہل سنت کی بلند پایہ شخصیت ہیں، وہ بڑے محدث بھی تھے اور فقیہ بھی، اور نصوص کے سلسلے میں ان کا عمومی مزاج ظاہری الفاظ کو قبول کرنے کا تھا، یہی مزاج اسلامی اعتقادات سے متعلق نصوص کی تشریح و توجیہ میں بھی انہوں نے اختیار کیا۔ اس حلقہ کی سب سے موثر ترجمانی علامہ ابن تیمیہ نے کی ہے، اس لئے جو لوگ نصوص میں تاویل سے کام لیتے ہیں، ان کی فکر اور امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے متبعین کی فکر کے درمیان اختلاف پیدا ہوا، اس طرح یہ ایک مستقل اعتقادی مذہب بن گیا۔

(چونکہ آئندہ ایک اکائی کے تحت مستقل طور پر حنابلہ کا ذکر آئے گا، اس لئے وہاں تفصیلات ذکر کی جائیں گی)

4. اشاعرہ

اس مکتب فکر کی بنیاد تیسری صدی کے اواخر میں امام ابوالحسن الاشعرؒ نے رکھی جو پہلے فرقہ معتزلہ سے تعلق رکھتے تھے؛ لیکن بعد میں اس سے الگ ہو گئے، اور اہل سنت والجماعت میں ایک مستقل دبستان فکر ان کے ذریعہ وجود میں آیا۔ مذہب اشعری اپنی ابتدائی دور ہی سے اہل سنت والجماعت کا مقبول ترین مذہب رہا ہے۔ اس میں بڑے بڑے فقہاء اور محدثین پیدا ہوئے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اشعری اور ماتریدی مکتب فکر اہل سنت والجماعت کے غالب ترین کا احاطہ کرتا ہے۔

(آئندہ آنے والی ایک اکائی میں مستقل طور پر اشاعرہ اور ان کے افکار کا ذکر آئے گا، اس لئے یہاں اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔)

5. ماتریدی:

اس کتب فکر کے مؤسس امام ابو منصور ماتریدی (متوفی 333 ہجری) ہیں۔ خود امام ماتریدی، فقہی اور اعتقادی مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے متبع تھے، اسی لئے فطری طور پر احناف کے یہاں اس مذہب کو خصوصی مقبولیت حاصل ہوئی، ترکی اور افغانستان سے لے کر پورا برصغیر جہاں مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی واقع ہے، میں اسی مسلک کی پیروی کرنے والے مسلمان ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بہت کم مسائل میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

(چونکہ آئندہ اکائی میں مستقل طور پر ماتریدیہ کے افکار پر گفتگو ہوگی، اس لئے یہاں اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔)

اب ہم ان کلامی مکاتب فکر کی طرف آتے ہیں، جن کے یہاں نصوص میں تاویل اور متبادر معنی کو چھوڑ کر غیر متبادر معنی امراد لینے کا طریقہ زیادہ اختیار کیا جاتا ہے، بنیادی طور سے یہ پانچ ہیں۔

(1) اسماعیلیہ، (2) اشاعریہ، (3) معتزلہ، (4) زیدیہ، (5) خوارج

1. اسماعیلیہ:

اس فرقہ کا آغاز عباسی خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں ہوا، اور معتصم کے زمانہ میں ان کی فکر کی خوب اشاعت ہوئی، مامون کے زمانہ میں عبداللہ بن مامون قداح جو امام جعفر صادق کا غلام تھا اور محمد بن حسین جو ذیضان سے معروف تھا، اور کچھ اور حضرات قید کیے گئے اور جیل ہی میں انہوں نے ایک نئے فرقہ کی بنیاد رکھی۔ پھر جب یہ جیل سے رہا ہوئے تو عوام میں مذہب اس کی اشاعت کی، اور یہ فرقہ اس وقت اپنے عروج پر پہنچ گیا جب مصر میں فاطمیوں کی حکومت قائم ہوئی، جو اسی مذہب کے پیرو تھے۔ یہ حضرات اپنی نسبت اہل بیت کی طرف کرتے ہیں؛ لیکن ان میں بعض ایسے آباء و اجداد کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے عقیدہ کے مطابق مستور ہیں۔ اس فرقہ کو عام طور پر باطنیہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے بنیادی افکار میں یہ بات شامل ہے کہ ظاہر قرآن کا اعتبار نہیں، قرآن کا ایک باطن ہے اور اسی کا اعتبار ہے۔ اس کے علاوہ یہ تحریک اپنے طویل دور میں سینہ بسینہ خفیہ طور پر چلتی رہی۔ شاید اس وجہ سے بھی علماء اہل سنت والجماعت کے درمیان ان کے حق میں زیادہ تر باطنیہ کی ہی تعبیر استعمال کی جاتی رہی ہے۔ یہ فرقہ ایمانیات کے بشمول قرآن مجید کی تمام ہی تعبیرات کا ایک الگ مفہوم متعین کرتا ہے، جو متبادر معنی سے بالکل الگ ہے؛ چنانچہ اس کی چند مثالیں ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔ جن کو علامہ سید شریف نے شرح مواقف اور امام غزالی نے فضایح الباطنیہ میں نقل کیا ہے۔

وضو: اس سے امام وقت کی حمایت و نصرت مراد ہے۔

صلوٰۃ: اس سے رسول کی ذات مراد ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ان الصلوٰۃ تمحی عن الفحشاء و المنکر

(عنکبوت: ۴۵) اور رسول ہی نفس و منکر سے روکتا ہے۔

زکوٰۃ: دین کے علم کے ذریعہ نفس کا تزکیہ۔

۴۴

ج:

北

•

۱۰

صفا

مرو:

٢٠

سات پارطواف بیت اللہ:

جسٹس

دوزخ:

جنت میں دودھ کی نہریں:

جنت میں شراب کی نہریں:

شہد کی منہریں:

اسی طرح یہ معجزات اور مافوق

ملائکہ:

شہا طین:

واقعہ نوح میں طوفان:

پر عمل کرتے ہیں۔

سنة

نار ابراهیم:

وَنَحْ اسْحَاقَ:

عصائے موسیٰ:

سمندر کا پھٹ جانا:

اشاعت۔

مس و مسلوبی:

حضرت عیسیٰ کے ذریعہ

احیائے موتی:	جہالت کی موت سے علم کی زندگی کا حاصل ہونا۔
اندھا کو بینا بنانا:	مگر انہی کے اندھاپن سے باہر لانا۔
ابرص کو صحت دینا:	کفر کے برص سے نکال کر ایمان کی صحت کی طرف لانا۔
ابلیس:	حضرت ابوبکرؓ (نعموذا اللہ)
آدم:	حضرت علیؓ
دجال:	حضرت ابوبکرؓ (نعموذا اللہ)
یاجوج و ماجوج:	ظاہر شریعت پر عمل کرنے والے

غرض کہ باطنیہ نہ صرف اعتقادات بلکہ عبادات کی بھی ایسی تاویل کرتے ہیں کہ انسان شرعی واجبات سے فارغ ہو جائے، اور اس کو کسی ماورائے عقل بات کو ماننا نہ پڑے، جیسے: معجزات، جنت و دوزخ وغیرہ۔

اس فرقہ کے بارے میں اہل علم کا تاثر یہی ہے کہ اس میں بہت سے وہ لوگ شامل ہو گئے تھے، جو مجوسی تھے اور جو بظاہر مسلمان ہو گئے تھے؛ لیکن پہلے سے وہ جن افکار کو قبول کئے ہوئے تھے، پوری طرح ان سے باہر نہیں آئے، انہوں نے دین میں تشکیک پیدا کرنے اور شبہات ابھارنے کی مہم چلائی، نہ صرف عقائد میں بلکہ احکام فقہیہ میں بھی، مثلاً یہ کہ فجر کی فرض نماز دو، ظہر کی چار، مغرب کی تین اور عشاء کی چار ہی کیوں رکھی گئی؟ وضو میں چار عضو کے دھونے اور تیمم میں دو ہی عضو کے دھونے کا حکم کیوں دیا گیا؟ وغیرہ ذلک۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ حالات اور مصالح کے تحت باطنیہ کے افکار اور ان کے طریقہ کار میں تبدیلیاں آتی رہی ہیں؛ لیکن تین باتیں ان کے مذہب میں فکری اساس کا درجہ رکھتی ہیں۔

1. نظریہ تعلیم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عقل قابل اعتماد نہیں، وہ خطا اور صواب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اور دین کی بنیاد کسی ایسے ذریعہ پر نہیں رکھی جاسکتی جو یقینی نہ ہو؛ اس لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور دین کو سمجھنے کیلئے علم کا ایک یقینی ذریعہ تسلیم کرنا ہوگا اور وہ ذریعہ ہے فرقہ اسماعیلیہ کا امام، جو معلم معصوم ہے، اس کے جو علوم اس کے متبعین تک پہنچیں، خواہ براہ راست امام سے، یا اس کے داعیوں سے، وہی علم معتبر ہے اور اس کی حیثیت علم قطعی کی ہے؛ کیونکہ امام معصوم ہے، غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا۔

2. نظریہ توحید: اسماعیلیوں کے نزدیک توحید سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کا تمام صفات سے پاک ہونا، جیسے نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ موجود ہے اور نہ یہ کہ اللہ غیر موجود ہے، نہ یہ کہ اللہ عالم ہے اور نہ یہ کہ اللہ جاہل ہے، نہ اللہ کو قادر کہا جاسکتا ہے اور نہ عاجز، یعنی ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات تمام صفات سے پاک اور منزہ ہے۔ اس لئے دوسرے اہل علم کا ان کے بارے میں تاثر ہے کہ وہ اللہ کی ذات کو معطل مانتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا یہ تصور دراصل یونانی فلسفی افلاطون سے ماخوذ ہے۔

3. نظریہ مثل: اسماعیلی حضرات عالم غیب کو حدود و علویہ کہتے ہیں اور عالم شہادت کو حدود و سفلیہ۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ عالم شہادت میں جو بھی چیزیں پائی جاتی ہیں، ان کا ایک مثل عالم غیب میں ہے، اسی نظریہ کے تحت انہوں نے اسلامی اصطلاحات وغیرہ کی بے جا تاویل کی ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے بارے میں ذکر آچکا ہے۔

2. اثنا عشریہ:

اگرچہ شیعوں کے بہت سے فرقے ہیں اور شیخ عبدالقادر بغدادی (متوفی 429 ہجری) نے اپنی کتاب ”الفرق بین الفرق“ میں پندرہ فرقوں کا ذکر کیا ہے، جن میں بعض وہ بھی ہیں جو حضرت علیؑ کو خدا کا درجہ دیتے ہیں، اور ان کے اندر خدائی صفات پائے جانے کے قائل ہیں، اور بعض وہ بھی ہیں جو اہل سنت والجماعت سے قریب ہیں اور صحابہ پر سب و شتم کے قائل نہیں؛ لیکن اہل تشیع میں جس فرقہ کو سب سے زیادہ قبول حاصل ہوا اور جو آج بھی ایران و عراق اور دنیا کے اکثر ملکوں میں شیعہ کے نام سے پہچانا جاتا ہے، وہ ”اثنا عشری“ ہے، ان کو ”امامیہ“ بھی کہا جاتا ہے؛ کیونکہ جیسا کہ آگے ذکر آئے گا، ان کے یہاں عقیدہ امامت کو دین میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کو اثنا عشری اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بارہ ائمہ کے قائل ہیں، جن کے نام اس طرح ہیں۔

1. حضرت علی بن ابوطالب رضی اللہ عنہ، ملقب بہ: مرتضیٰ (متوفی 40 ہجری)
2. حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ، ملقب بہ: محبتی (متوفی 49 ہجری)
3. حضرت حسین بن علی، ملقب بہ: شہید (دور حکومت میں شہید ہوئے)
4. حضرت علی زین العابدین بن حسینؑ، نسب بہ: سجاد (متوفی 95 ہجری)
5. امام محمد بن علی بن زین العابدین، ملقب بہ: باقر (متوفی 114 ہجری)
6. امام جعفر بن محمد بن علی، ملقب بہ: صادق (متوفی 148 ہجری)
7. امام موسیٰ بن جعفر، ملقب بہ: کاظم (متوفی 183 ہجری)
8. امام علی بن موسیٰ، ملقب بہ: رضا (متوفی 203 ہجری)
9. امام محمد جواد، ملقب بہ: تقی (متوفی 220 ہجری)
10. امام علی ہادی بن محمد، ملقب بہ: نقی (متوفی 254 ہجری)
11. امام ابو محمد حسن عسکری، ملقب بہ: ذکی (متوفی 260 ہجری)
12. امام محمد مہدی، ملقب بہ: حجت، ان کو ”مہدی منتظر“ بھی کہا جاتا ہے، جو شیعہ عقیدہ کے مطابق سامرہ کے غار میں روپوش ہیں، اور قرب قیامت میں ظاہر ہوں گے اور روئے زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ مہدی منتظر کب چھپ گئے؟ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ اس وقت ان کی عمر چار سال کی تھی اور ایک قول کے مطابق آٹھ سال۔

اثنا عشری حضرات کے بنیادی عقائد یہ ہیں:

1. ایمان کی بنیاد تین چیزیں ہیں: ذات و صفات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے اور اپنے تمام افعال میں عادل ہونے کا اقرار، دوسرے: انبیاء کی نبوت کی تصدیق، تیسرے: ائمہ معصومین کی امامت کی تصدیق، ان سے تعلق کا اظہار، ان کے دشمنوں سے برأت، اور ان میں سے آخری امام محمد مہدی کا انتظار۔
2. ولایت ارکان دین میں سب سے افضل رکن ہے، نماز، روزہ، حج کے ترک کرنے کی وجہ سے تو آدمی کافر نہیں ہوگا، لیکن ولایت میں

کوئی رخصت نہیں، اگر کوئی شخص اس کا اقرار نہ کرتا ہو تو وہ کافر ہے۔

3. امامت ایک امر منصوص ہے اور اس کی تعیین نص سے ہوئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا حضرت علیؑ کو امام مقرر کیا گیا۔

4. حضرت ابو بکر، و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم نے حضرت علیؑ پر ظلم کیا اور انہوں نے ان کے حق امامت کو غصب کیا ہے۔

5. اثنا عشریہ کے نزدیک امام غیر معمولی اختیارات، فضائل اور صلاحیتوں کا مالک ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

1. امام کو ہر چیز کا علم ہے، وہ ماضی، حاضر، مستقبل، غائب اور موجود، ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس کا علم، علم کامل ہے۔

2. اس کو ایک باطنی علم حاصل ہوتا ہے، جو دوسرے لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا، یہ علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ حضرت علیؑ کو حاصل ہوا، اور حضرت علیؑ کے بعد تمام ائمہ معصومین کو حاصل ہوا۔

حضرت علیؑ کو جو خصوصی علم حاصل ہوا، وہ بنیادی طور پر تین کتابوں کی شکل میں ائمہ کے پاس موجود تھے، جو دراثہ ہر امام کو پہلے امام سے حاصل ہوا کرتے تھے۔ ایک الجامعہ: جس کی لمبائی ستر ہاتھ ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اماء کرایا اور حضرت علیؑ نے تحریر کیا، اس میں حلال و حرام کے تمام احکام موجود ہیں اور ائمہ معصومین اسی کے مطابق عمل کرتے تھے اور لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے۔ دوسرے کتاب الجفر: یہ بھی آپؑ نے حضرت علیؑ کو اماء کرایا، اس میں ایک حصہ جغرافیہ کا ہے، جس میں انبیاء کے علوم اور بنو اسرائیل کے صحائف وغیرہ ہیں، اور دوسرا حصہ راز و اسرار کا ہے، جس میں جنگوں، اور ہلاکت خیز حوادث کا ذکر ہے، جس کو صرف جنگ کے موقع پر کھولنے کی اجازت ہے؛ چنانچہ مہدی منتظر اس کتاب کو کھولیں گے۔ تیسرے: مصحف فاطمہؑ جس میں وہ باتیں ہیں جو حضرت جبریلؑ نے حضرت فاطمہؑ الزہراءؑ کو اس وقت بتائیں، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تعزیت کیلئے آئے تھے، اس میں ان حالات کا بھی ذکر ہے جو حضرت فاطمہؑ کی نسل کو آئندہ پیش آئیں گے، یہ بھی حضرت علیؑ کے قلم سے ہے۔

3. امام پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہوا کرتا ہے اور بعضوں کے نزدیک وحی بھی، نیز امام کے ہاتھوں پر معجزات بھی ظاہر ہو سکتے ہیں۔

4. امام چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم مقام ہے۔ اس لئے وہ ہر طرح کے ظاہری و باطنی گناہ سے محفوظ ہوتا ہے، بچپن سے لے کر موت تک عدا یا سہوا اس سے کوئی غلطی نہیں ہو سکتی۔

5. عام انسان جس مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں، امام کی پیدائش اس مٹی سے نہیں ہوتی، بلکہ الگ مٹی سے ہوئی ہے، وہ مٹی عرش کے نیچے بنائی گئی ہے۔ اس قول کو اثنا عشری کتابوں میں امام جعفر صادقؑ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اس طرح کا عقیدہ یہودیوں کے بھی یہاں پایا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو الگ مٹی سے بنایا ہے اور دوسرے انسانوں کو الگ مٹی سے۔

اثنا عشری علم کلام کا بانی امام جعفر صادقؑ کے تلمیذ خاص ہشام ابن الحکم اور امام کے صاحبزادے موسیٰ کاظمؑ (متوفی 183 ہجری) کو مانا جاتا ہے۔ بعد میں ابن بابویہ قمی معروف بہ شیخ صدوق (متوفی 483 ہجری)، ابن نور بخت صاحب فرق الشیعہ، اور ناشی اکبر صاحب مقالات، ابن نعمان معروف بہ شیخ مفید صاحب تصحیح الاعتقادات اور ان کے شاگرد سید شریف مرتضیٰ (متوفی 436 ہجری) جن کو معتزلہ کے امام قاضی

عبدالجبار سے تلمذ حاصل تھا، نے اثنا عشری علم کلام کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

یہ بات ظاہر ہے کہ مسئلہ امامت وغیرہ میں اثنا عشری حضرات کا جو تصور ہے، ان کا قرآن وحدیث کے ظاہری الفاظ سے ثابت کرنا دشوار ہے، اس لئے ان کے یہاں بھی نصوص کے متبادر معنی سے انحراف کی صورت بکثرت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں بھی قرآن مجید کے ہر لفظ کا ایک باطنی مفہوم بھی ہے اور یہ ضروری ہے کہ ظاہر و باطن دونوں پر ایمان لایا جائے۔ علم ظاہر کا ذریعہ تو نصوص کے الفاظ ہیں اور علم باطن کا ذریعہ اہل بیت اور ائمہ معصومین ہیں۔ وہ اسماعیلیوں کی طرح ظاہری معنی کا انکار تو نہیں کرتے لیکن ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ بہت سے مواقع پر اس کا ایک باطنی معنی بھی متعین کرتے ہیں، جیسے اہل جنت کیلئے پانی، دودھ، شراب اور شہد کی نہروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی ایک اور مراد بھی ہے اور وہ یہ کہ اس سے ائمہ معصومین کے علوم مراد ہیں اور دونوں معنوں کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ جیسے پانی اور دودھ وغیرہ انسان کیلئے نفع بخش ہے اسی طرح ائمہ کے علوم بھی انسان کیلئے نافع ہیں۔ یہاں ان کے تاویل کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

☆ سورہ انشقاق آیت نمبر 19 میں فرمایا گیا ہے: لَنُتْرِكَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ، یعنی تمہیں ایک حالت کے بعد دوسری حالت سے گزرنا ہے، ان حضرات کا خیال ہے کہ اس سے امت محمدیہ مراد ہے کہ امتوں کی طرح یہ امت انبیاء کے بعد ان کے وصیوں کے ساتھ یعنی ائمہ معصومین کے ساتھ غدر اور دھوکہ کا معاملہ کر رہی ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: قَالِ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَلَهُ (یونس: 15) یعنی جن لوگوں کو آخرت کا یقین نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ دوسرا قرآن لے آؤ، یا پھر اسے بدل دو، اثنا عشری حضرات کے نزدیک ”بَدَلَهُ“ میں حضرت علی کی جانب اشارہ ہے۔ یعنی آخرت کا خوف نہ رکھنے والے لوگ مطالبہ کرتے ہیں کہ حضرت علیؑ کے حق میں وصیت کو بدل دیں۔

☆ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رِبَاً فَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ (اعراف: 33) میرے پروردگار نے کھلی ہوئی اور چھپی ہوئی بے حیائی کی باتوں سے منع کیا ہے۔۔۔ اثنا عشری حضرات کہتے ہیں کہ اس میں کھلے ہوئے گناہوں سے وہ گناہ مراد ہیں جن کا قرآن مجید میں ذکر ہے اور چھپے ہوئے گناہوں سے ”ائمہ جور“ مراد ہیں۔

☆ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (بقرہ: 3) جس میں غیب پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے۔۔۔ اثنا عشری حضرات کہتے ہیں کہ غیب پر ایمان لانے میں امام غائب پر ایمان لانا شامل ہے۔

محققین کی رائے ہے کہ اثنا عشری علم کلام میں ایک حد تک معتزلہ سے تاثر بھی پایا جاتا ہے، جیسے معتزلہ آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کو ناممکن سمجھتے ہیں اور رویت سے متعلق آیات واحادیث کی تاویل کرتے ہیں۔ علامہ قسطلانی نے بھی وجوہ یومئذ ناضرة الی ربھاناظرۃ (قیامتہ: ۲۱، ۲۲) میں اللہ کی طرف دیکھنے سے اللہ کی نعمتوں کی طرف دیکھنا مراد لیا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار، اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ سید شریف مرتضیٰ جو قاضی عبدالجبار کے شاگرد تھے، ان کے ذریعہ معتزلہ کے بعض افکار اثنا عشری عقائد کا حصہ بن گئے۔

3. معتزلہ:

معتزلہ قدیم کلامی فرقوں میں سے ایک ہے۔ جس کو عباسی دور میں بڑا عروج حاصل ہوا، اس مذہب میں بڑے بڑے اہل علم

پیدا ہوئے ہیں۔ امامت کے مسئلہ میں ان کا نقطہ نظر وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کا ہے۔ عقائد کی تشریح اور قرآن مجید کی تفسیر میں ان کے یہاں بھی عقل و رائے کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور اس کیلئے نصوص کے متبادل الفاظ میں تاویل سے کام لیا گیا ہے؛ لیکن اس قدر بھی نہیں جتنا کہ اسماعیلیوں اور اثنا عشریوں نے کیا ہے، اس کلامی مذہب کی بنیاد و اصل بن عطاء (مولود 80 ہجری۔ متوفی 131 ہجری) اور اس کے ساتھی عمرو بن عبید نے رکھی ہے۔ نقل کیا جاتا ہے کہ امام حسن بصریؒ کے پاس ایک صاحب آئے اور کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے، جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے، اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر آدمی ایمان رکھتا ہو تو معصیت سے کوئی نقصان نہیں، یہ مرجیہ کا مذہب ہے، اس سلسلے میں آپ کوئی فیصلہ کن بات فرما دیجئے، حسن بصریؒ غور کرنے لگے، واصل بن عطاء، جو ان کے تلامذہ میں سے تھا وہ مجلس میں موجود تھا، اس نے کہا میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ کافر ہے اور نہ مسلمان، بلکہ ان دونوں کے درمیان کے درجہ میں ہے، حسن بصریؒ اس کا جواب سن کر خفا ہوئے اور فرمایا کہ تم میری مجلس سے چلے جاؤ، ”اعتزل عنا“، چنانچہ واصل اور ان کے ساتھی عمرو بن عبید مجلس سے نکل گئے۔ اسی لئے اہل سنت اس گروہ کو ”معتزلہ“ کہنے لگے۔ معتزلہ چونکہ انسان کے افعال کے بارے میں یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ اعمال خود اس کی قدرت اور طاقت سے صادر ہوتے ہیں، اس لئے اہل سنت کی کتابوں میں بہ کثرت ان کو قدریہ کے لفظ سے بھی ذکر کیا جاتا ہے؛ لیکن خود معتزلہ اپنے آپ کو ”اصحاب العدل والتوحید“ کہتے ہیں؛ کیونکہ ان کے اصول خمسہ میں عدل اور توحید بھی شامل ہے، بعد کو کثرت استعمال اور شہرت کی وجہ سے انہوں نے اپنے لئے معتزلہ کی اصطلاح قبول کر لی اور اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ چونکہ افکار باطلہ سے دور ہیں، اس لئے ”معتزلہ“ ہیں چنانچہ واصل اور عمرو بن عبید کہ ہی ذریعہ اس فرقہ کی بنیاد پڑی۔ بعد کو یہ فرقہ خود کئی فرقوں میں بٹ گیا۔ شیخ عبدالقادر بغدادیؒ نے ان کے بیس فرقے ذکر کئے ہیں۔ معتزلہ کو بہت قبولیت حاصل ہو گئی؛ کیونکہ بنو امیہ میں سے یزید بن ولید اور مروان بن محمد نے ان کے نقطہ نظر کو اختیار کر لیا تھا اور عباسی خلفاء بھی ان سے متاثر رہے، اور بالخصوص مامون الرشید نے ایک معتزلی عالم احمد بن ابی داؤد سے متاثر ہو کر پوری طرح سے فکر اعتزال کو قبول کر لیا، تو وہ ان کا دور عروج تھا، مامون نے بہ قوت اس فکر کو پورے ملک میں نافذ کرنا چاہا، یہاں تک کہ اس فکر کی مخالفت کرنے والوں کو سخت سزائیں دی گئیں، بشمول امام احمد بن حنبلؒ بعض علماء اہل سنت کو بڑی ابتلاء سے دوچار ہونا پڑا۔ پھر جب متوکل برسر اقتدار آیا تو اس نے معتزلہ کے خلق قرآن کے عقیدہ کے لڑوم کو ختم کیا اور اس سے اختلاف کرنے والوں کو سزائیں دینے کیلئے جو عدالتیں قائم تھیں، ان کو بھی معطل کر دیا۔

عباسی دور میں ان کے دو بڑے مراکز تھے۔ ایک بصرہ جو واصل بن عطاء کے زیر اثر تھا۔ دوسرے: بغداد جو بشر بن معتمر کے زیر قیادت تھا۔ ان دونوں مدارس فکر یہ میں اختلاف بھی ہوتا رہتا تھا۔

پانچ بنیادی عقائد

عقائد کے سلسلے میں معتزلہ کا مسلک پانچ بنیادی اصولوں پر قائم ہے، جن پر ان کے تمام فرقے متفق ہیں۔

1. توحید
2. عدل
3. وعدہ و وعید

4. ایمان و کفر کے دو درجوں کے درمیان ایک اور درجہ

5. امر بالمعروف و نہی عن المنکر

1. توحید

سے مراد یہ ہے کہ تنہا اللہ تعالیٰ کی ذات کو ازلی اور قدیم تسلیم کیا جائے۔ اسی لئے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم، قدرت، ارادہ، حیات، اور سمیع و بصیر وغیرہ کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ان صفات کو مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ اُن کا بھی قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے گا اور یہ عقیدہ توحید کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات ہی میں سے ایک صفت کلام بھی ہے اور جب قرآن مجید اللہ کا کلام ہے تو اگر اس کو ازلی مانا جائے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کی توحید کے منافی ہے؛ اس لئے ان کے نزدیک قرآن مجید ازلی کلام نہیں، بلکہ 'مخلوق' ہے، یعنی پہلے نہیں تھا اللہ نے اس کو پیدا فرمایا۔ خلق قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ نے عباسی دور میں معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان سخت معرکے کی صورت اختیار کر لی اور قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے امام احمد وغیرہ کو اہتلاء اور آزمائش سے گزرنا پڑا؛ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معتزلہ یہ کہتے ہوں کہ اللہ کو علم نہیں، قدرت نہیں ہے وغیرہ؛ بلکہ ان کے نزدیک یہ سب باتیں ذات باری تعالیٰ کا حصہ ہیں، یہ عین ذات ہیں، یہ کوئی خارجی صفت نہیں ہے۔

اسی بنیاد پر قرآن وحدیث میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، معتزلہ ان میں تاویل کرتے ہیں، مثلاً:

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وکلم اللہ موسیٰ تکلیماً (نساء: 164) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے گفتگو کی، اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام ثابت ہوتی ہے۔ معتزلہ نے اس کی دو دراز تاویل کی ہے کہ یہ لفظ 'کلم' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی زخم کے آتے ہیں اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو رنج و محن کے ناختوں اور قنتوں کے پنجوں سے زخمی کر دیا۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وسع کرسیہ السموات والارض (بقرہ: 255) یعنی اس کی کرسی نے آسمان وزمین کا احاطہ کر رکھا ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کی ایک صفت کرسی پر مستوی ہونے کی معلوم ہوئی۔ معتزلہ نے کہا کرسی سے مراد علم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے علم نے آسمان وزمین کو گھیر رکھا ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واتخذ اللہ ابراہیم خلیلاً (نساء: 125) کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو دوست بنالیا۔ معتزلہ نے کہا کہ خلیل یہاں، رخ کے زبر کے ساتھ "خلۃ" بہ معنی حاجت سے ماخوذ ہے۔ اس لحاظ سے خلیل کے معنی 'فقیر محتاج' کے ہوئے۔ عرب شاعروں نے بھی خلیل کو بمعنی فقیر استعمال کیا ہے۔ پس مراد یہ ہے کہ اللہ نے ابراہیم کو اپنی رحمت کا محتاج رکھا۔

☆ اسی بنیاد پر معتزلہ رویت باری کے قائل نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وجوه یومئذناضرة الی ربها ناظرة (قیامتہ: 22/23) اور دوسری جگہ ہے: علی الارائك ینظرون (مطففین: 23) ان دونوں آیتوں میں اہل جنت کے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا ذکر آیا ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ یہاں دیکھنے سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا مراد نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کے انعامات کو دیکھنا مراد ہے۔

2. عدل

عدل سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام احکام عدل پر مبنی ہیں، اس لئے وہ سب کے سب حسن ہیں نہ کہ قبیح، لہذا انسان جو قبیح کام

کرتا ہے اور گناہ کا مرتکب ہوتا ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و عمل کا کوئی دخل نہیں؛ بلکہ انسان کے افعال خود اس کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، اللہ کو اس کا علم تو ہے لیکن وہ اس کا خالق نہیں ہے، بندے خود ان کے خالق ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتے: واللہ لا یحب الفساد (بقرہ: ۲۰۵) اور اللہ ظلم نہیں کرتے: ما اللہ یرید ظلم للعباد (غافر: ۳۱) اگر اللہ تعالیٰ کو بندوں کے ان افعال کا خالق مانا جائے اور یہ مانا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اس کو گناہ کرنے یا نیکی کے نہ کرنے کی قدرت دی ہے تو یہ اللہ کی طرف ظلم و فساد کی نسبت ہوگی اور عدل کے خلاف بات ہوگی۔

اسی سے بعض اور تصورات بھی معتزلہ کے یہاں پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیزوں کے اندر ذاتی طور پر حسن و قبح رکھا ہے اور عقل کی صورت میں انسان کے اندر یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ ان کا ادراک کر سکے۔ لہذا اگر کوئی شخص عقل کے اس تقاضا کے مطابق عمل کرتا ہے تو وہ لائق مدح و ثواب ہے اور کوئی اس کے تقاضے پر عمل نہیں کرتا تو لائق ملامت و عقاب ہے؛ کیونکہ عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسی صلاحیت عطا کر دے کہ وہ نص شارع کے بغیر بھی اچھے اور برے عمل کا ادراک کر سکے۔ اسی لئے معتزلہ کے یہاں اشیاء و اعمال کے بہتر ہونے اور نہ ہونے کا مدار نص پر نہیں ہے۔

اسی تصور عدل سے ایک اور تصور یہ پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اختیار صلح واجب ہے۔ یعنی اللہ پر یہ بات لازم ہے کہ وہ وہی حکم دے، جو انسان کیلئے مفید ہو، اور ان ہی باتوں سے منع کرے جو انسان کیلئے ضرر و فساد کا باعث ہوں، عدل کے اسی تصور کے تحت انہوں نے آیات قرآنی میں ان مقامات پر تاویل کی ہے، جہاں ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت ہوتی ہے، جیسے:

☆ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمَجْرِمِیْنَ (فرقان: ۲۱)** ”ہم نے ہر نبی کیلئے مجرموں میں سے دشمن پیدا کیے“۔ معتزلہ نے کہا کہ یہاں ”جعلنا“ کے معنی پیدا کرنے کے نہیں بلکہ بتانے کے ہیں یعنی ہم نے ہر نبی کو مجرمین میں سے اس کے دشمنوں کے بارے میں بتا دیا ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا الْجَهَنَّمَ كَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ (اعراف: ۱۷۹)** ”ہم نے دوزخ کیلئے بہت سے جنات اور انسان پیدا کیے ہیں“۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں معنی پیدا کرنے کے نہیں ڈالنے کے ہیں، یعنی ہم نے بہت سے جنات و انسان کو دوزخ میں ڈال دیا ہے۔

عام طور پر معتزلہ نے اسی طرح کی تاویلات کی ہیں۔

3. وعدہ و وعید:

وعدہ سے مراد قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے اعمال صالحہ پر جنت اور اجر و ثواب کا وعدہ فرمایا ہے، اور وعید سے مراد وہ آیات ہیں جن میں گناہوں پر دوزخ اور عذاب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر وعدہ و وعید کا پورا کرنا واجب ہے۔ اللہ پر یہ لازم ہے کہ جو لوگ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کریں ان کو جنت عطا کریں اور جو لوگ کفر یا گناہ کے مرتکب ہوں، انہیں دوزخ میں رکھیں۔ البتہ کفار کو زیادہ سخت عذاب ہوگا اور گنہگاروں کو اس سے کم، اسی لئے نہ کافروں کی شفاعت ہوگی اور نہ گناہ کبیرہ کے مرتکبین کی۔

4. منزلہ بین المنزلتین:

یعنی دو درجوں کے درمیان ایک اور درجہ، اس مسئلہ کا تعلق اصل میں گناہ کبیرہ کے مرتکب سے ہے، جس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے انسان دائرۃ ایمان سے باہر نکل جاتا ہے۔ البتہ جب تک وہ کفر و شرک کا مرتکب نہ ہو، کافر بھی نہیں ہوتا؛ اس لئے مومن و کافر کے درمیان ایک اور درجہ ہے اور وہ درجہ ہے گناہ کبیرہ کے مرتکبین کا۔ البتہ اگر ایسے گناہ گار لوگ توبہ کر لیں تو پھر ایمان کی طرف ان کی واپسی ہو جاتی ہے۔

5. امر بالمعروف ونہی عن المنکر:

معتزلہ کے نزدیک معروف وہ ہے جس کا بہتر ہونا انسان کو سمجھ میں آجائے، اور منکر وہ ہے جس کا برا ہونا انسان کی سمجھ میں آجائے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو معتزلہ بھی 'فرض کفایہ' کہتے ہیں اور اہل سنت والجماعت بھی۔ نیز بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق عمل سے ہے نہ کہ عقیدہ سے۔ لیکن معتزلہ نے اس کو اتنی اہمیت دی کہ اس کو اپنے عقیدہ کا حصہ بنالیا؛ البتہ تین نکات ہیں جن میں معتزلہ کا نقطہ نظر اہل سنت سے مختلف ہے۔ اول یہ کہ اہل سنت کے نزدیک نہی عن المنکر کی ابتدا ہاتھ سے ہے، اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے ہے اور اس کی طاقت نہ ہو تو دل سے ہے جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک اس کی ابتدا حسنی یعنی حسن سلوک سے کرنی ہے، پھر زبان، پھر ہاتھ اور پھر تلوار کا استعمال کرنا ہے۔ دوسرے: ظالم حکمران کے خلاف بغاوت کرنا واجب ہے۔ تیسرے: اپنے مخالفین کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہے چاہے وہ غیر مسلم ہوں، یا گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان ہوں۔ ویسے بتدریج معتزلہ میں اعتدال پسندی کے رجحان کو فروغ حاصل ہوا اور انہوں نے حکومتوں کے ساتھ دوستانہ اور مصالحانہ رویہ اختیار کرنے کو ترجیح دی اور اس طرح عباسی دور میں انہیں سیاسی اثر و رسوخ حاصل ہوا۔

عباسیوں کے عہد میں معتزلہ کی طرف سے جو جبر و ہاد کی صورت حال پیدا ہوئی اور اہل سنت پر جو تشدد وارکھا گیا، اس کی وجہ سے اہل سنت کی ان سے دوریاں بہت بڑھ گئیں، ورنہ یہ ایک حقیقت ہے کہ مفسرین، روایات حدیث، فقہاء اور اصولیین میں معتزلہ کی اچھی خاصی تعداد رہی ہے اور علماء اہل سنت نے ان کے علوم سے استفادہ بھی کیا ہے اور اپنی کتابوں میں ان کے حوالے بھی دیئے ہیں جیسے علامہ جلال اللہ زنجری معتزلی ہیں، ان کے سلسلے میں قریب قریب اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کو انہوں نے جس طرح سمجھا ہے اور جس ذہانت سے اس کا استنباط کیا ہے، اس باب میں کوئی ان کا حریف نہیں، نیز ماضی قریب میں معتزلہ کی جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ معتزلہ کے بارے میں جو شدت پیدا ہوئی، اس میں زیادہ دخل غلط فہمیوں کا اور عہد عباسی کی تلخیوں کا ہے، اسی لئے اہل سنت کے بہت سے محقق علماء معتزلہ کی نسبت سے نرم رویہ اختیار کرتے رہے ہیں؛

4. زید یہ

عالم اسلام میں شیعوں کے جو تین بڑے فرقے پائے جاتے ہیں، ان میں اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کے علاوہ "زید یہ" ہیں۔ یہ اپنی نسبت حضرت حسین بن علی کے پوتے زید بن علی کی طرف کرتے ہیں۔ وہ ایک بڑے مفکر، صاحب نظر عالم، عالی ہمت مجاہد اور داعی تھے۔ امام

ابوحنیفہؒ نے حکومت کے خلاف جہاد میں ان کی مدد فرمائی تھی۔

موجودہ دور میں یمن میں غالب آبادی اسی زیدیہ مکتب فکر کی ہے، اگرچہ ان کا شریعہ فرقوں میں کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بعض افکار میں اہل سنت سے اور بعض میں معتزلہ سے بہت قریب ہیں۔ عدل و توحید کے اصول میں ان کا نقطہ نظر وہی ہے جو معتزلہ کا ہے، بلکہ ابن المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ زیدیہ سوائے 'منزلہ بین المنزلتین' کے معتزلہ کے بقیہ چاروں اصولوں کو قبول کرتے ہیں۔

ان کے خاص خاص عقائد جو ان کو دوسرے فرقوں سے ممتاز کرتے ہیں، حسب ذیل ہیں:

الف: افضل کی موجودگی میں مفضول مسلمانوں کا سربراہ ہو سکتا ہے؛ اسی لئے ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ افضل تو سیدنا حضرت علیؑ تھے؛ لیکن خلفائے ثلاثہ کی خلافت بھی درست تھی، اسی لئے وہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان یا دوسرے صحابہؓ کی شان میں بدگوئی نہیں کرتے۔

ب: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو خلافت کیلئے مقرر فرمایا اور اس کیلئے ایسے اوصاف بیان کئے جو ان ہی پر منطبق ہو سکتے تھے، مگر آپ نے حضرت علیؑ کا نام لے کر متعین طور پر ان کے خلیفہ ہونے کا اعلان نہیں فرمایا؛ اس لئے جن صحابہ نے حضرت ابوبکرؓ کو امام مقرر کیا، انہوں نے حکم نبویؐ کی مخالفت کا قصد نہیں کیا تھا۔

ج: امام ایسے شخص کو ہونا چاہئے جو ہاشمی ہو، فاطمی ہو، اس میں زہد و سخاوت اور شجاعت ہو، وہ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دے، معروف کا حکم دے اور منکر سے روکے۔

د: عالم اسلام کے دو مختلف خطوں میں الگ الگ امام مسلمین ہو سکتے ہیں۔

س: وہ ائمہ کے معصوم ہونے کے قائل نہیں ہیں، وہ رجعت کے قائل بھی نہیں ہیں، جو شیعوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت علیؑ دوبارہ زندہ کئے جائیں گے۔

ہ: ان کے نزدیک امام کا کام شریعت کا تحفظ اور اس کی ترویج ہے۔ کائنات کے کئی امورائمہ سے متعلق نہیں ہیں۔

و: معتزلہ کی طرح وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائرۃ ایمان سے باہر ہو جاتا ہے۔

5. خوارج:

خوارج کے بہت سے فرقے تھے، شیخ عبدالقادر بغدادی اسفرائینی نے ان کے 20 فرقوں کا ذکر کیا ہے، ان میں دو بڑے فرقے ازارقہ اور اباضیہ تھے۔ جن کا مختصر ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ ازارقہ کے بنیادی عقائد اور افکار حسب ذیل ہیں:

1. حضرت علیؑ، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور اپنے تمام مخالفین کو وہ کافر قرار دیتے تھے اور حضرت علیؑ کے قاتل عبدالرحمن بن ملجم کو لائق احترام و توقیر سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ ان ہی کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی ہے:

ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله (بقرہ: 207)

2. ان کے مخالفین کافر ہیں، وہ ہمیشہ کیلئے جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ ان سے قتال جائز ہے۔ ان کا ذبیحہ حرام ہے۔ ان کے زیر قبضہ علاقہ دار الحرب ہے، جس میں بچوں اور عورتوں کا بھی قتل جائز ہے، ان کیلئے دو ہی راستے ہیں: یا تو خوارج کی سوچ کے مطابق اسلام میں آجائیں یا پھر تلوار۔

3. جو شخص بھی جنگ میں شریک نہ ہو، چاہے وہ ان کا ہم عقیدہ ہی کیوں نہ ہو، وہ سب کے سب کافر اور مباح القتل ہیں، خواہ عورتیں ہوں یا بچے، بیمار ہوں یا ضعیف۔

4. ان کے مخالفین کے بچے بھی ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور ان کا خون حلال ہے۔

5. زانی کیلئے حد رجم نہیں اور پاکدامن مردوں پر تہمت لگائی جائے تو حد قذف نہیں ہے، صرف عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد قذف ہے۔

5. یہود و نصاریٰ و مجوس کا قتل حرام ہے، چاہے وہ اہل ذمہ میں سے ہوں۔

6. انبیاء سے بھی صغیرہ و کبیرہ گناہوں کا ارتکاب ہو سکتا ہے۔ یہاں تک کہ کفر کا بھی (نعوذ باللہ)

7. جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو، وہ کافر ہو جائے گا اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

8. حائضہ عورتوں پر پر حالت حیض میں بھی نماز و روزہ واجب ہے۔

خوارج نے عام طور پر آیات و احادیث کے ظاہری الفاظ سے اور بے محل قیاس سے استدلال کیا ہے۔ خوارج کی جو آراء اور ان پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نصوص سے ان کا استدلال حد درجہ جمود اور کم شعوری پر مبنی ہوا کرتا تھا، مثلاً

☆ ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكفرون (مائدہ: 44)۔ خوارج کا کہنا ہے کہ جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے وہ قرآن کے مطابق اپنے عمل کا فیصلہ نہیں کرتا ہے، اس لئے وہ کافر ہے۔

☆ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين (آل عمران: 97)۔ اس آیت سے ان کا استدلال ہے کہ جو حج نہ کرے وہ کافر ہے۔

☆ اپنے مخالفین کے بچوں اور عورتوں کے قتل کو درست قرار دینے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت نوحؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ ایسا عذاب نازل کیجے کہ کوئی گھرباتی نہ بچے اور ظاہر ہے کہ گھر میں عورتیں بھی تھیں اور بچے بھی تھے۔

☆ خوارج کا ایک فرقہ 'میسونہ' کے بانی میمون کا خیال تھا کہ بیٹی سے تو نکاح جائز نہیں ہے؛ لیکن پوتی سے نکاح جائز ہے۔ بھتیجیوں اور بھانجیوں سے تو نکاح جائز نہیں؛ لیکن ان کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے؛ کیونکہ قرآن مجید میں بیٹی کا ذکر آیا ہے نہ کہ پوتی کا، اور بھتیجیوں اور بھانجیوں کا ذکر آیا ہے نہ کہ ان کی لڑکیوں کا۔

☆ اسی طرح وہ احادیث کو بھی خاطر میں نہیں لاتے تھے، جیسے: حدیث میں پھوپھی اور بھتیجی اور خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے

سے منع کیا گیا ہے، ان کا کہنا تھا کہ قرآن میں صرف دو بہنوں کو جمع کرنے کی ممانعت ہے؛ اس لئے ان محرم رشتہ داروں کو نکاح میں جمع کرنا جائز ہے۔

☆ اسی طرح قرآن میں صرف رضاعی ماں کی حرمت کا ذکر آیا ہے؛ اس لئے ان کا نقطہ نظریہ تھا کہ رضاعی بہنوں، اور دوسری خاتون رشتہ داروں سے نکاح کرنا جائز ہے۔

خوارج کا دوسرا فرقہ اباضیہ ہے۔ جس کا مختصر ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ یہ عبد اللہ بن اباض کے قبیعین ہیں اور ان کے یہاں نسبتاً اعتدال پایا جاتا ہے، ان کے بنیادی عقائد حسب ذیل ہیں:

1. ان کے مخالفین کفار بمعنی مشرکین نہیں ہیں؛ بلکہ کفار نعمت ہیں، یعنی انہوں نے نعمت الہی کی قدر دانی نہیں کی۔
 2. ان کے مخالفین کا خون بھی حرام ہے اور ان کے زیر تصرف علاقے دار التوحید ہیں نہ کہ دار الکفر، البتہ سلطان کا فوجی کمپ دار الکفر ہے اور اس کے فوجیوں کا خون حلال ہے۔
 3. اگر مسلمانوں سے جنگ ہو تو صرف ان سے حاصل کیے گئے ہتھیار حلال ہیں، بقیہ اسباب کا واپس کر دینا واجب ہے۔
 4. ان کے مخالف دوسرے مسلمانوں سے نکاح کرنا جائز ہے، ان کی گواہی معتبر ہے اور ان کے ساتھ ترکہ میں توارث قائم رہے گا۔
 5. انسان کے افعال اللہ کے پیدا کردہ ہیں۔ اللہ ہی اپنی قدرت سے اس کو وجود میں لاتے ہیں؛ البتہ بندہ کا فعل کسب ہے۔
 6. گناہ کبیرہ کا مرتکب کفران نعمت کے معنی میں کافر ہے، کفر ملت کے اعتبار سے کافر نہیں۔
- آج کل اباضیہ مسقط میں برسر اقتدار ہیں اور ان کی کچھ آبادی افریقی ملکوں میں بھی ہے۔
- غور کیا جائے تو ان کے نظریات اثنا عشریہ، اسماعیلیہ اور ازرقہ کے مقابلہ میں خاصے معتدل ہیں۔

تیسرا مرحلہ:

تیسرا مرحلہ جو چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری کے ختم تک رہا، علم کلام کے ارتقاء میں نہایت اہم زمانہ ہے۔ اس عہد کی کچھ خصوصیات اس طرح ہیں:

1. فلسفہ میں جہاں طبیعیات کی بحث آتی ہے، وہیں اس کا ایک حصہ 'الہیات' پر بھی مشتمل ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور مابعد الطبیعی امور پر بحث کی جاتی ہے؛ چونکہ یونانی فلسفہ کے بعض تصورات اسلامی افکار سے متصادم تھے اور اس کی وجہ سے اسلام پر اعتراض کیا جاتا تھا؛ اس لئے متکلمین اسلام نے فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی اسلامی معتقدات پر بحث کی، کہیں ان اصولوں کو تسلیم کرتے ہوئے اسلامی نقطہ نظر کی توضیح کی گئی اور کہیں خود فلاسفہ کے نقطہ نظر کو رد کیا گیا۔ اس سلسلے میں اہل سنت والجماعت میں امام فخر الدین رازی اور علامہ سیف الدین آمدی اور علمائے اہل تشیع میں نصیر الدین طوسی کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔

2. علم منطق اپنے نقطہ نظر پر استدلال کیلئے ایک اہم اسلوب کی حیثیت سے یونانیوں کے یہاں رائج تھا۔ عباسی دور میں یونانی فلسفہ

اور منطق بڑے پیمانے پر عربی زبان میں منتقل ہوا اور اس سے مختلف اسلامی علوم و فنون میں مدد ملی گئی۔ اصول فقہ میں بھی بعض مباحث میں منطقی طرز استدلال اور اصطلاحات و تعبیرات سے فائدہ اٹھایا گیا، لیکن سب سے زیادہ جس علم نے ان اصطلاحات کی مدد لی وہ علم کلام ہے۔ اس لئے کہ متکلمین کو جس گروہ پر رد کرنا پڑتا تھا، ان کا استدلال منطقی اصولوں پر مبنی ہوتا تھا، اس منہج کو فروغ دینے میں امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی اور علامہ سیوطی وغیرہ کا نمایاں حصہ ہے۔

3. علم کلام کی کتابوں کے منہج اور اس کی ترویج و تبویب میں بھی تبدیلی آئی۔ مثلاً پہلے علم کلام کی کتابیں حقیقت علم وغیرہ کی بحث سے شروع ہوتی تھیں۔ اب ان کتابوں کا آغاز ”الامور العامہ“ کے عنوان سے کیا جانے لگا، جس میں علم و معرفت سے متعلق روایتی مباحث کے ساتھ ساتھ منطقی مباحث اور طبعیات کی بحث کا وہ حصہ جو تمام موجودات خواہ وہ واجب الوجود ہو، یا ممکن الوجود پر بھی روشنی ڈالتا ہے، کو بھی شامل کیا گیا تاکہ الہیات کی بحث کو تقویت پہنچے، اس منہج کی ابتداء علامہ فخر الدین رازی سے ہوئی اور علامہ آمدی و علامہ ابن نجی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا۔

4. ایسی اصطلاحی کتابیں لکھی گئیں جو بیک وقت کلام و فلسفہ دونوں کی اصطلاحات پر مشتمل ہیں، جیسے ابن فورک کی کتاب ”المحدود فی الاصول“ اور علامہ آمدی (متوفی 632 3 6 ہجری) کی تالیف ”المبین فی معانی الفاظ الحكماء والمحققین“۔

5. معتزلہ اس مرحلہ میں قریب قریب علم کلام کے منظر سے غائب ہو گئے؛ البتہ بعض ایسے افراد ضرور باقی رہے جو فکر اعتزال کیلئے جانے جاتے تھے، جیسے: نیشاپور میں ابن بدران، بغداد میں ابن ابی الحدید وغیرہ؛ لیکن بحیثیت ایک فرقہ کے قریب قریب ان کا وجود ختم ہو گیا۔

6. ماتریدیہ کا فکری مرکز ماوراء النہر کا علاقہ تھا؛ لیکن اب اس کا مرکز برصغیر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ بن گیا اور اس خطے میں مذہب ماتریدی کو غلبہ حاصل ہو گیا۔

7. معتزلہ اور خوارج کے ختم ہو جانے کی وجہ سے عالم اسلام اور عالم عرب پر مذہب اشعری چھا گیا اور کچھ علاقوں کو چھوڑ کر اشاعرہ اور ماتریدیہ نے تمام مسلمانوں کو اپنے زیر اثر لے لیا اور خود ان دونوں مکاتب فکر کے درمیان بھی قربت پیدا ہوئی، اشاعرہ کے مذہب کی تقویت میں ایک طرف سیاسی دخل رہا، مصر و شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی اور مغرب و اندلس میں ابن تومرت نے سرکاری طور پر اس کی حوصلہ افزائی کی، نیز اسی دور میں قاضی بیضاوی، علامہ ابن نجی، امام رازی، نقشبانی، علامہ جرجانی اور دوانی جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔

8. مذہب زیدیہ اگرچہ مائل بہ اعتدال مسلک تھا؛ لیکن اس میں بعض چھوٹے چھوٹے شدت پسند گروہ بھی پیدا ہو گئے تھے جو راہ اعتدال سے ہٹے ہوئے تھے۔ اس دور میں یہ گروہ بھی باقی نہیں رہے اور زیدی مذہب ایک مستقل اور پائیدار مذہب کی حیثیت سے برقرار رہا۔

9. اسماعیلیوں کا وہ فرقہ جو ”نزاری“ کہلاتا ہے اور جو اس وقت آغا خانی کے نام سے موسوم ہے، اس نے 559 ہجری میں قیامت کبریٰ کا اعلان کر دیا کہ اب قیامت شروع ہو گئی ہے، لہذا اب شریعت کے تمام ظاہری احکام منسوخ کئے جاتے ہیں، جب کہ اب تک وہ ظاہری اور باطنی دونوں قسم کی تاویلات کو ساتھ لے کر چلنے کا کم سے کم اظہار کیا کرتے تھے۔

10. اباضیہ کے علاوہ جو عمان اور شمالی افریقہ میں ہیں، خوارج کا فرقہ ختم ہو گیا۔

11. اس عہد میں متون پر شروع و حواشی کو بڑا قبول حاصل ہوا اور اس میں سنی اور شیعہ متکلمین نے خوب بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، جیسے تجربہ کی شرح اہل سنت میں سے جلال الدین دوانی اشعری نے اور شیعوں میں قطب الدین شیرازی نے، اسی طرح علامہ ابجی نے 'موافق' اور اس کی شرح، علامہ تفتازانی نے 'مقاصد' اور اس کی شرح لکھی۔

12. اسی دور میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کا سقوط ہوا، پھر مصر عالم اسلام کا علمی اور فکری مرکز بنا، یہاں تک کہ جب محمد فاتح نے قسطنطنیہ فتح کیا اور عثمانی سلطان سلیم اول مصر میں داخل ہوا اور عباسیوں نے ان کے حق میں خلافت سے دستبرداری اختیار کر لی تو عالم اسلام کی سیاسی قیادت استنبول منتقل ہو گئی اور مصر مذہب اشعری کا سب سے بڑا مرکز اور استنبول مذہب ماتریدی کا سب سے بڑا مرکز قرار پایا اور چونکہ خلافت عثمانیہ نے فقہ حنفی اور مذہب ماتریدی کو اختیار کیا؛ اس لئے اس دور میں مذہب ماتریدی کو وسعت حاصل ہوئی۔

چوتھا مرحلہ:

چوتھا مرحلہ جو دسویں صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری یعنی تین صدیوں پر محیط ہے، اس دور میں علم کلام کو کوئی خاص ترقی حاصل نہیں ہوئی اور وہ اپنے پچھلے اسلوب اور طریق پر ہی قائم رہا۔ اس دور کی چند قابل ذکر باتیں یہ ہیں:

(1) قدیم کلامی متون و شروع پر بہت سے حواشی لکھے گئے، جیسے اہل سنت میں مرزا خان، سیالکوٹی، خیالی، عصام وغیرہ، اسی طرح اہل تشیع میں خفزی، شستری، بدخشی اور دشکی وغیرہ، یہ وہ علمی سرمایہ ہے جو آج دینی جامعات کے نصاب کا حصہ ہے۔

(2) بحیثیت مجموعی صفویوں کی حکومت آنے کے بعد ایران میں اثنا عشری مذہب کو، ترکی اور ہندوستان میں مذہب ماتریدی کو، اور مصر، افریقہ اور عالم عرب میں مذہب اشعری کو غلبہ حاصل ہو گیا؛ البتہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان آویزش بڑھ گئی۔

(3) مدرسہ ماتریدیہ کو علمی اور فکری اعتبار سے بھی ترقی حاصل ہوئی اور اس میں علامہ کفوی، قسطلانی، ملا علی قاری اور اس جیسے بڑے بڑے اہل علم پیدا ہوئے۔

پانچواں مرحلہ:

یہ مرحلہ تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔ اس دور کی خاص خاص باتیں یہ ہیں:

(1) سعودی حکومت کے قیام سے فکر حنبلی کو ایک نئی طاقت حاصل ہوئی، اور اس فکر کے شارح کی حیثیت سے علامہ ابن تیمیہ کی تعلیمات اور تشریحات کو اس حلقہ میں قبول عام حاصل ہوا۔

(2) تیسرے اور چوتھے ادوار میں علم کلام میں منطق و فلسفہ کا بہت زیادہ دخل ہو گیا تھا اور علماء فلسفہ و منطق کے مسلمہ اصول و اصطلاحات کی بنیاد پر کلامی مسائل کی وضاحت کی جاتی تھی؛ لیکن اس عہد میں اجنبی اثرات سے بچتے ہوئے کتاب و سنت کی طرف واپسی کی تحریک شروع ہوئی، ہندوستان میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے، سعودی عرب میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے، یمن میں علامہ صنعانی

اور علامہ شوکانی نے، افریقہ میں سنوسی، مہدی اور ابن بادیس نے اس کا جھنڈا اٹھایا۔ ان کے درمیان اگرچہ فقہی اور اعتقادی اختلاف تھا، کوئی حنفی تھا کوئی مالکی، کوئی شافعی اور کوئی حنبلی، کوئی اشعری اور کوئی ماتریدی، کوئی زیدی اور کسی کا تصوف کی طرف زیادہ جھکاؤ۔ لیکن ان سب کے درمیان قدر مشترک یہ بات تھی کہ ہمیں کتاب و سنت کی طرف لوٹنا چاہیے۔

(3) اس دور میں ارتداد کے کئی فتنے اٹھے، ایران میں بابی اور بہائی، اور ہندوستان میں قادیانی، اس کی وجہ سے اسلامی عقائد کے مباحث میں توسیع کرنی پڑی اور ان اسلامی مسلمات کو داخل کرنا پڑا جو اب تک اس اہمیت کے ساتھ علم کلام کا جزو نہیں تھے، لیکن ان فتنوں کے رد کیلئے اب ان کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی ہے، جیسے: ختم نبوت اور نزول مسیح وغیرہ کا مسئلہ۔

(4) یہ وہ دور ہے جس میں عالم اسلام اور مسلمانوں پر مغرب کی طرف سے سیاسی اور فوجی تغلب کے ساتھ ساتھ فکری یلغار بھی ہوئی، عیسائی مشنریز مسلمانوں میں کام کرنے لگیں، جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کو ہی نشانہ بناتی تھیں، کمیونسٹ تحریک ابھری، جس کی بنیاد الحاد پر تھی، ان کی وجہ سے علم کلام میں ایک نیا موضوع دہریت اور کمیونزم کے رد کا علم کلام کا جزو بن گیا؛ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے 'حجۃ اللہ البالغہ' تصنیف کی؛ تاکہ اسلامی احکام کو عقل و مصلحت کی ترازو میں تول کر سمجھایا جاسکے۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اسلام کے خلاف اٹھائے جانے والے اعتراضات کے عقلی طور پر موثر اور مسکت جوابات دیئے۔ جمال الدین افغانی نے 'الرد علی الدہرۃ' لکھی، شیخ محمد عبدہ نے 'الاسلام والنصرانیہ: امام العلم والمذنبہ' لکھی، ترکی عالم شیخ مصطفیٰ صبری کے قلم سے 'موقف العقل والعلم والعالم من اللہ رب العالمین' جیسی اہم تصنیف وجود میں آئی، مولانا رحمت اللہ کیرانوی نے رد عیسائیت پر اظہار الحق تالیف کی، مولانا سید محمد علی مونگیری نے رد عیسائیت اور آریہ سماجیوں کے اعتراضات کے جواب میں بڑی اہم کتابیں لکھیں، سر سید احمد خان نے اسی نقطہ نظر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور تفسیرات احمدیہ کی تالیف کی۔ علامہ شبلی نعمانی اور علامہ سید سلیمان ندوی نے مستشرقین کے رد میں ایک اچھا خاصا لٹریچر تیار کر دیا، ڈاکٹر حمید اللہ نے حدیث کی حجیت اور استناد پر کام کیا، نیز اس طرح کے اور بہت سارے کام ہوئے جو 'جدید علم کلام' کہلانے کی مستحق ہیں، اسی ذیل میں وہ کتابیں بھی آتی ہیں، جو قادیانیت، انکار حدیث، اور اشتراکیت یا استشراق کے رد میں لکھی گئی ہیں۔

(5) اس عہد میں ایک نیا رجحان سائنسی حقائق کے ذریعہ اسلامی معتقدات کو ثابت کرنے کا ابھرا ہے اور اب جب کہ یونانی منطق و فلسفہ کا دور ختم ہو چکا ہے اس منہج کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کا آغاز تو مصر میں ڈاکٹر فرید وجدی کی کتاب 'المرآۃ المسلمیۃ' اور علامہ طمطاوی کی تفسیر 'جواہر القرآن' سے ہوتا ہے؛ لیکن اس سلسلے میں برصغیر کی بھی نمایاں خدمات ہیں۔

مولانا مودودی نے عصری اسلوب میں اسلامی افکار و تعلیمات کو سمجھانے کی کامیاب کوشش کی اور اس کے نتیجے میں بہت سے مغرب زدہ نوجوان اسلام کی طرف واپس ہوئے، دوسری اہم شخصیت مولانا وحید الدین خان کی ہے جنہوں نے 'علم جدید کا چیلنج' لکھ کر گویا نئے علم کلام کی ایک منظم کوشش کا آغاز کیا، پھر عقلیات اسلام، خاتون اسلام وغیرہ کے ذریعہ اپنی کوشش کو آگے بڑھایا، انہوں نے فلسفیانہ موشگافیوں اور مناظرہ اسلوب سے بچتے ہوئے معروضی انداز پر سائنسی اصولوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے اسلامی معتقدات کو سمجھانے کی کامیاب کوشش کی ہے، اگرچہ سیاسی اور سماجی مسائل میں ان کے افکار سے بیشتر مسلمانوں کو اختلاف ہے۔

(6) اس دور کا ایک افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اس میں مختلف کلامی مذاہب خاص کر سنی، شیعہ، اشعری، حنبلی (جس کو آج کل سلفی

مذہب کہا جاتا ہے) کے درمیان آویزشیں بہت بڑھ گئیں، جو ایک دوسرے کی تکفیر، جنگ و جدال، یہاں تک کہ عالم اسلام کے بعض حصوں میں قتل و قتال تک پہنچ گیا اور اس سے نہ صرف مسلمانوں کو جانی اور مالی نقصان پہنچا؛ بلکہ اسلام اور ملت اسلامیہ کی عزت و وقار کو بھی ٹھیس پہنچا، بد قسمتی سے یہ سلسلہ آگے بڑھتا ہی جا رہا ہے اور مغربی طاقتیں اس اختلاف کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے اور چنگاری کو شعلہ بنانے کی کوشش کر رہی ہیں۔

(7) یوں تو اعتزال ایک فرقہ و گروہ اور مستقل مذہب کی حیثیت سے باقی نہیں رہا، لیکن یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ فکر اعتزال بالکلیہ ختم نہیں ہوئی، اہل تحقیق کا خیال ہے کہ اشاعرہ، ماتریدیہ، اشاعریہ، سمحوں نے بعد کے ادوار میں معتزلہ کے افکار کو کچھ نہ کچھ قبول کیا ہے، یہاں تک کہ حنابلہ جن کو تاویل سے مکمل اجتناب کرنے کی بنیاد پر اشاعرہ متشکفین کہا کرتے تھے، وہ بھی معتزلہ کی فکر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے؛ لیکن بالخصوص موجود دور میں مغرب کی طرف سے جو یلغار ہو رہی ہے، اس کے رد میں جن لوگوں نے قلم اٹھایا ہے اور جنہوں نے اسلام اور عقل و سائنس کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے، انہوں نے معتزلہ کی تاویلات اور توجیہات سے کافی استفادہ کیا ہے؛ اس سلسلے میں خاص طور پر برصغیر میں سرسید احمد خان اور ان سے متاثرین اور مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے تلامذہ بالخصوص علامہ رشید رضا وغیرہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے؛ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ایک کلامی فرقہ کی حیثیت سے تو معتزلہ ختم ہو گئے؛ لیکن اس دور میں ان کی فکر کو ایک نئی قوت حاصل ہوئی ہے۔

5.7 خلاصہ

علم کلام وہ علم ہے جس میں عقائد سے بحث ہوتی ہے، اسلامی عقائد کی حقانیت کو ثابت کیا جاتا ہے، ان کے بارے میں پیدا ہونے والے شبہات اور مخالفین کی طرف سے کئے جانے والے اعتراضات کا رد کیا جاتا ہے۔ اس علم کو کئی ناموں سے موسوم کیا گیا ہے؛ لیکن جس نام کو سب سے زیادہ شہرت اور قبولیت حاصل ہے وہ علم کلام ہے۔ اسلامی علوم و فنون میں اس کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور اس کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ البتہ ایسی بحثیں جو قرآن و حدیث سے ٹکراتی ہوں، اور جن میں شرعی نصوص پر عقل کو ترجیح دی جاتی ہو، وہ قابل مذمت ہیں۔ علم کلام کو اس کی تدوین و ارتقاء کے اعتبار سے پانچ ادوار پر تقسیم کیا گیا ہے۔

1. ابتدائی مرحلہ: پہلی دوسری صدی ہجری پر مشتمل ہے۔
2. دوسرا مرحلہ: جو تیسری صدی ہجری سے تقریباً پانچ صدی ہجری کے ختم تک چار صدیوں تک محدود ہے۔ یہ اس علم کی تدوین کا اور مختلف اعتقادی فرقوں کے ظہور کا زمانہ ہے۔
3. تیسرا مرحلہ: جو چھٹی صدی ہجری سے نویں صدی تک کا احاطہ کرتا ہے، جس میں اس فن کو ترقی حاصل ہوئی اور اس علم میں یونانی فلسفہ کے بہت سے مسائل بھی داخل ہو گئے۔
4. چوتھا مرحلہ: دسویں صدی ہجری سے بارہویں صدی ہجری کے ختم تک، جس میں علم کلام میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔
5. پانچواں: تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔ جس میں عالم اسلام پر مغربی استعمار کے غلبہ کی وجہ سے بعض نئے کلامی مسائل پیدا ہوئے۔

5.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیجیے اور مختلف علماء کے تعریفات کو تفصیل سے لکھیے۔
 2. علم کلام کو اس کی تدوین اور ارتقا کے اعتبار سے کتنے ادوار پر تقسیم کیا گیا ہے؟ ان میں سے کسی دو دور کی تفصیلات قلم بند کیجیے۔
 3. اثنا عشریہ پر اپنی معلومات کو تفصیل سے قلم بند کیجیے۔
- درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں دیجیے۔
1. علم کلام کو کن کن ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ روشنی لہ۔
 2. مادحین اور ناقدین کے درمیان علم کلام کی کیا حیثیت ہے؟ کیجیے۔
 3. معتزلہ کے بنیادی عقائد کو تفصیل سے بیان کیجیے۔

5.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت و عزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی
الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات و خدمات	ڈاکٹر ابو ذراصلحی
عقائد ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	مرسید احمد خان
تفسیر حقانی	مولانا عبدالحق حقانی
امام رازی	مولانا عبدالسلام ندوی
الابانۃ عن اصول الدیانۃ	امام ابوالحسن اشعری
مقالات اسلامیین	امام ابوالحسن اشعری

علامہ باقلانی	التعمید
ابن فہر اصفہانی	التاویل
علامہ ابن حزم ظاہری	المسلل والنحل
عبد الکریم شہرستانی	المسلل والنحل
امام ابو منصور ماتریدی	کتاب التوحید
قاضی عبد الجبار معتزلی	شرح الاصول الخمسة
علامہ ابن تیمیہ	در تعارض العقل والعقل
شیخ ابوطاہر بغدادی	الفرق بین الفرق
امام ابو جعفر طحاوی	العقیدۃ الطحاویۃ
شیخ محمد بن عبد الوہاب نجدی	کتاب التوحید
ابو الحسن علی ابن ابی العزہ دمشقی	شرح عقیدۃ الطحاویۃ
علامہ سعد الدین تفتازانی	شرح عقائد نسفی

اکائی: 6 علم کلام کے مباحث

اکائی کے اجزاء

- | | |
|-----|--|
| 6.1 | مقصد |
| 6.2 | تمہید |
| 6.3 | علم کلام کا موضوع |
| 6.4 | جدید علم کلام اور اضافہ و ترمیم کی ضرورت |
| 6.5 | خلاصہ |
| 6.6 | نمونے کے امتحانی سوالات |

6.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اس بات سے واقف ہو جائیں گے کہ علم کلام کے موضوعات کیا ہیں؟ جدید علم کلام کیا ہے اور اس میں کن چیزوں کی اضافے اور ترمیم کی ضرورت ہے۔

6.2 تمہید

علم کلام کو اسلامی علوم میں بنیادی مقام حاصل ہے۔ اس میں عقیدے کے تمام مباحث سے گفتگو کی جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اسلامی احکام کی تقسیم درج ذیل طریقے سے ہوتی ہے:

- 1- اعتقادات: یعنی وہ احکام جن کا تعلق انسان کے قلب و ضمیر سے ہے کہ انسان ان مغیبات کا یقین کرے جن کا اللہ کے رسولوں کے ذریعہ حکم ہوا۔
- 2- عبادات: یعنی وہ اعمال جو براہ راست خدا اور بندے کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں جیسے نماز، روزہ، حج و قربانی، نذر وغیرہ۔
- 3- مناکحات: یعنی رشتوں کی بنیاد پر مختلف لوگوں کے جو حقوق عائد ہوتے ہیں اور ان سے جو فرائض متعلق ہوئے ہیں ان سے متعلق احکام جن کو آج کل عائلی قوانین، احوال شخصیہ یا پرسنل لاکہا جاتا ہے۔
- 4- معاملات: سماج کے مختلف افراد کے درمیان مالی لین دین کی بنیاد پر جو حقوق اور ذمہ داریاں متعلق ہوئے ہیں ان کی وضاحت جیسے تاجر و گاہک، آجر و کرایہ دار وغیرہ۔
- 5- عقوبات: جرائم و سزاؤں سے متعلق احکام۔

6- احکام سلطانیہ: یعنی حکومت و رعایا کے باہمی تعلقات اور ایک دوسرے سے متعلق حقوق اور ذمہ داریوں کو واضح کرنے والے احکام۔ اس میں تمام سیاسی اور عدالتی احکام اس کے ذیل میں آ جاتے ہیں۔

7- سیر: صلح و امن جنگ، بین ملکی اور بین قومی تعلقات وغیرہ سے متعلق احکام و قوانین۔

8- وہ ترغیبات و احکام جن کا تعلق فضائل اخلاق اور رذائل اخلاق سے ہے جن کو اخلاقیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان احکام اور تعلیمات میں سے اخلاقیات کا حصہ صوفیاء نے لیا اور وہ موضوع علم الاخلاق یا تصوف کے نام سے معنون ہوا۔ عبادات سے لے کر سیر تک جو شرعی احکام و قوانین جن کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے وہ ان کی تشریح و توضیح کی ذمہ داری فقہاء نے قبول کی، اعتقادات جن کا تعلق دل و دماغ سے ماننے اور یقین کرنے سے ہے ان کی تشریح و توضیح متکلمین نے اپنے ذمہ لی اور یہ علم کلام کہلایا۔

6.3 علم کلام کا موضوع:

علم کلام میں اعتقادات سے متعلق امور کی تشریح و توضیح کی جاتی ہے۔ اعتقادات سے متعلق متکلمین تین کام انجام دیتے ہیں۔

اول: اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت

دوم: اگر نقطہ نظر نقلی و عقلی دلائل پیش کرنا

سوم: نقطہ نظر کا رد

جس نقطہ نظر کی تردید اور اس کے مقابلہ میں جس نظریہ کا اثبات مقصود ہوتا ہے اس کے لحاظ سے متکلمین کے کاموں کی دو جہتیں ہوتی ہیں۔

ایک ان فرقوں کے مقابل اپنے نقطہ نظر کا اثبات اور مخالف نقطہ نظر کا رد جو راہ صواب سے منحرف ہے لیکن وہ اسلام کے دائرہ میں ہے۔ یا کم سے کم اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

دوسرے ان لوگوں کے مقابلہ میں اپنے موقف کا اثبات اور مخالف موقف کی تردید جن کو مسلمان ہونے کا دعویٰ نہیں جیسے ملحدین یا دوسرے مذاہب کے ماننے والے لوگ۔

اعتقادات کی تشریح اور مخالفین کی تردید کے سلسلہ میں بہت سے مباحث ہیں جو علم کلام میں زیر بحث آئے ہیں ان میں بعض شروع سے ہی ہیں اور بعض وہ ہیں جو بعد کے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں اور فکر اسلامی کی حفاظت نیز مخالف افراد کی تردید کی پہلو سے ان کو اس زمانہ کے متکلمین نے کلام کا حصہ بنالیا۔ بہر حال بحیثیت مجموعی علم کلام میں جو مباحث آئے ہیں ان کو ہم سات نکات میں سمیٹ سکتے ہیں۔

1- اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات

2- ایمان کی حقیقت یعنی یہ بات کہ شہادتین کے اقرار اور اعمال صالحہ کا ایمان میں کیا درجہ ہے۔

- 3- وحی نبوت
- 4- قرآن مجید اسی سے یہ مشہور بحث بھی متعلق ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔
- 5- عالم برزخ جس کے تحت عذاب قبر وغیرہ کی بحث آتی ہے۔
- 6- عالم آخرت: یعنی جنت و دوزخ، میزان، پل صراط، نامہ اعمال وغیرہ کی حقیقت
- 7- مخالف اسلام نظریات کا رد۔

غور کیجئے کہ علم کلام میں جو مسائل زیر غور آتے ہیں وہ انہی سات نکات کے دائرہ میں ہیں۔ علم کلام کے مسائل کی طرف اشارہ مختلف فرقوں کے تعارف کے ضمن میں پہلے آچکا ہے۔ لیکن وہ کیا عقائد ہیں جن پر اہل سنت والجماعت کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں اور جن کی حقیقت سے ہم مسلمان کو واقف ہونا چاہئے۔ مشہور متکلم علامہ عبدالقادر بغدادی اسفرائینی تمیمی متوفی 429ء نے اپنے مایہ ناز کتاب ”الفرق بین الفرق“ کے اخیر میں ان کا تذکرہ کیا ہے جس میں قریب قریب تمام اسلامی عقائد کا احاطہ ہے۔ پہلے انہوں نے پندرہ ارکان ذکر کئے ہیں پھر ان کی وضاحت کی ہے۔ شیخ کی تحریر سے استفادہ کرتے ہوئے ان ہی کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

پہلا رکن حقائق اور علوم کا اثبات

دوسرا رکن عالم کا اس کی تمام موجودات یعنی اجسام و اعراض کے ساتھ حادث ہونا۔

تیسرا رکن صانع علام اور اس کی صفات ذاتیہ کی معرفت

چوتھا رکن اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ کی معرفت

پانچواں رکن اللہ تعالیٰ کے اسماء و اوصاف کی معرفت

چھٹا رکن اللہ تعالیٰ کے عدل اور حکمت کی معرفت

ساتواں رکن نبوت و رسالت کی معرفت

آٹھواں رکن اولیاء کے کرامات اور انبیاء کے معجزات کی معرفت

نواں رکن شریعت کے ان ارکان کا علم جن پر امت کا اجماع و اتفاق ہے۔

دسواں رکن امر و نہی کے احکام اور تکلیف شرعی کی معرفت

گیارہواں رکن بندوں کے فناء ہونے اور عالم آخرت میں ان کے احکام کا ذکر

بارہواں رکن خلافت و امامت کا مسئلہ

تیرہواں رکن ایمان و اسلام کی حقیقت

چودھواں رکن اولیاء اورائمہ اتقیاء کے مراتب کی معرفت
پندرھواں رکن اعدائے اسلام یعنی اہل کفر و اہل ہوئی کا علم
اب آگے ہر رکن کے بارے میں علامہ بغدادی کی تشریحات کا ضروری حصہ یہ ہے۔

رکن اول: (حقائق اشیاء کا ثبوت)

اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یا نہیں اور ان کا علم ہمیں کس طرح ہوگا۔ اس سلسلہ میں ایک گروہ جن کو سوفسطائیہ کہا جاتا تھا اس بات کا انکار کرتے تھے کہ کوئی شئی ثابت ہے ہمیں اس کا یقینی طور پر علم نہیں کچھ لوگ کہتے تھے کہ اشیاء کا ثابت ہونا مشکوک ہے ہم کسی شئی کے پائے جانے کا یقین نہیں کر سکتے۔ کچھ لوگوں کی رائے تھی کہ اشیاء کا وجود عدم ہمارے اعتقاد و گمان کے تابع ہے اگر ہمارا گمان ہو کہ فلاں شئی موجود ہے تو موجود ہے اور اگر ہمارا گمان اس کے خلاف ہو تو موجود نہیں۔ گویا ان فلاسفہ کے نزدیک نہ اشیاء کا حقیقی طور پر وجود ہے نہ اس کا ہمیں علم۔ اہل سنت والجماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اشیاء اپنی حقیقت کے ساتھ موجود ہے اور ہمیں ان کا علم بھی حاصل ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اشیاء کے معلوم ہونے کے بنیادی طور پر تین ذرائع ہیں۔

1- حواس خمسہ ظاہرہ یعنی (1) دیکھنے کی صلاحیت (2) سننے کی صلاحیت (3) چکھنے کی صلاحیت (4) سونگھنے کی صلاحیت (5) چھونے کی صلاحیت۔ تمام ذرائع کے ذریعہ ہمیں اشیاء کے موجود ہونے کا یقینی اور بدیہی علم حاصل ہوتا ہے۔

2- خبر صادقہ۔ سی سچی خبر بھی ہمیں کسی چیز کے موجود ہونے کا یقینی علم فراہم کرتی ہے جیسے دور دراز شہروں کو ہم نے نہیں دیکھا، اللہ کے پیغمبروں اور مختلف عہد کے نامور بادشاہوں کا ہم نے دیدار نہیں کیا لیکن ہمیں ان شہروں کے ہونے اور کسی زمانہ میں ان شخصیتوں کے پائے جانے کا یقین ہے۔ ایسی یقینی خبر جن کا تعلق محسوس و مشاہد چیز سے ہو اور اس کو اتنے لوگ نقل کرنے والے ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ممکن نہ ہو، رسول اللہ ﷺ کے یہ معجزہ شق القمر کا ظہور، مسجد نبوی میں درخت کے ستون کا آپ کے فراق میں رونا، کم کھانے میں آپ کی برکت سے لوگوں کی ضرورت کا پورا ہو جانا، اسی طرح کی خبریں اصول فقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے اس میں خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں شامل ہیں۔ اسی قبیل سے مسائل فقہین کا انکار اور روایت باری وغیرہ کا انکار ایسے ہی خبروں میں سے یہ بھی ہے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع امت حجت ہے اس لئے ان کا یا ان میں سے کسی چیز کا انکار درست نہیں۔

رکن دوم: (اللہ کے سوا سب قافی)

اللہ تعالیٰ کی ذات اور ازلی صفات کے سوا تمام چیزیں مخلوق ہیں۔ خواہ وہ جوہر ہو یعنی وہ چیزیں جو اپنی ذات سے قائم ہوتی ہیں یا وہ عرض ہوں یعنی ایسی چیزیں جو اپنی ذات سے قائم نہیں بلکہ کسی جوہر کے سہارے ان کا وجود ہوتا ہے۔ مخلوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ازلی نہیں ہے وہ موجود نہیں تھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے وجود میں آئی اور وہ ابدی بھی نہیں یعنی آئندہ وہ سب فنا ہو جائے گی صرف اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلیہ مخلوق نہیں ہیں بلکہ وہ ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔

تیسرا رکن: (وجود باری)

دنیا میں جتنی اشیاء ہیں جب یہ ازل سے موجود نہیں تھی بلکہ بعد میں وجود میں لائی گئی ہیں تو ضروری ہے کہ کوئی ذات اس کو وجود میں لانے والی اور بنانے والی ہے۔ وہی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے جو ہمیشہ سے ہے نہ اس کی کوئی ابتداء ہے نہ انتہا نہ اس کی صورت ہے نہ اس کے اعضا نہ کوئی مکان ہے جو اس کا احاطہ کرے اور نہ کوئی زمانہ وہ حرکت و سکون آفت و غم اور لذت و عمل سے ماوراء ہے۔ مخلوق سے بے نیاز ہے نہ اس کو جلب منفعت کے لئے کسی مخلوق کی ضرورت ہے اور نہ دفع مضرت کے لئے نیز وہ واحد و یکتا ہے خیر اور شر روشنی اور تاریکی دونوں کا خالق وہی ہے۔

چوتھا رکن: (صفات باری)

کچھ صافست وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں قائم ہے اور وہ صفات یہ ہیں۔ علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام۔ یہ اللہ تعالیٰ کی ازلی اور ابدی صفات ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم میں تعداد نہیں وحدت ہے۔ ایک ہی علم سے اس کی ساری معلومات متعلق ہیں۔ نہ اس کو احساس کی ضرورت ہے نہ دلیل کی اور ایک ہی قدرت سے اللہ تعالیٰ تمام مقدورات پر اس کی قدرت و طاقت قائم ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے بندوں کی مقدورات بھی شامل ہیں۔ اس کی سماعت اور بصارت تمام سنی جانے والی اور دیکھی جانے والی چیزوں کو حاوی ہے ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی چیز کو نہیں دیکھتا ہے اور دیکھنے لگا اور نہیں سنتا تھا اور سننے لگا بلکہ وہ ازل سے سن رہا ہے اور دیکھ رہا ہے۔

آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کا دیدار کر سکیں گے اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہی اس کی مشیت ہے۔ اللہ جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ فوراً وجود میں آ جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کو حیات حاصل ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی حیات نہ روح کی محتاج ہے نہ غذا کی اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے منزہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ازلی صفت ہے وہ نہ مخلوق ہے نہ اس کو عدم سے وجود میں لایا گیا ہے اور نہ وہ فانی حادث ہے اللہ تعالیٰ کا کلام فنا نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات فنا کا محل نہیں ہے۔

پانچواں رکن: (اسماء الہی)

اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں سے موسوم کیا جاسکتا ہے جن سے قرآن میں حدیث میں یا جن پر امت کا اجماع ہے۔ محض قیاس سے اللہ تعالیٰ کا کوئی نام مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ویسے اللہ تعالیٰ کے اسماء حسی تین طرح کے ہیں۔

ایک وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرتے ہیں جیسے واحد الاول الآخر المعبود وغیرہ۔

دوسرے وہ ہیں جو صفات عملیہ کو بیان کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں جیسے حی، قادر، عالم، بصیر، سمیع، مرید وغیرہ تیسرے وہ نام ہیں جو اللہ تعالیٰ کے افعال سے مشتق ہیں ان افعال کے صدور کے وقت اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے موصوف ہوتی

ہے جیسے خالق، رازق، عابد وغیرہ۔

چھٹا رکن: (عدل و حکمت)

جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے عدل و حکمت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اجسام و اعراض کے خالق ہیں۔ شر کے لئے بھی اور خیر کے لئے بھی۔ بندوں کے افعال کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں بندہ اپنے افعال کا بھی خالق نہیں البتہ انسان اللہ تعالیٰ کے مشیت سے افعال کا کسب کر سکتا ہے۔ حرکت، سکون، ارادہ اور علم، فکر یہ سب ایسے اعراض ہیں کہ خالق تو ان کے اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن بندے اللہ تعالیٰ کی مشیت سے اس کا کسب کرتے ہیں۔

ہدایت دو پہلوؤں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے ایک حق کو ظاہر کرنا، اس کی طرف دعوت دینا، اس پر دلیلیں قائم کرنا، اس اعتبار سے ہدایت کی نسبت انبیاء و رسل اور داعیان کی طرف کی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ انسانوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وانک لتہدی الی صراط مستقیم (شوری: ۵۲) میں اسی ہدایت کا ذکر ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے قلب میں ہدایت کو پیدا فرمادیتے ہیں اس پر اللہ کے سوا کوئی اور قادر نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ واللہ یدعوا الی دار السلام ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم

اسی طرح گمراہ کرنے کے معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گمراہوں کے دلوں میں گمراہی کو پیدا کر دیں، جیسا کہ ارشاد ہے۔

ومن یرد ان یضله یجعل صدره ضيقا

پھر اللہ تعالیٰ نے جس کو ہدایت فرمائی وہ اس پر اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت سے محروم رکھا وہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہے۔

انسان کو جس وقت موت آئے وہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی موت کا مقررہ وقت ہے۔ اس لئے کسی شخص کی طبعی موت ہو یا وہ کسی حادثہ میں مر جائے وہی اس کا موت کا وقت ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ عمر کو بڑھانے اور گھٹانے پر قادر ہے لیکن جس وقت آدمی کی موت ہوئی یقین ہونا چاہئے کہ وہی اس کی عمر مقررہ تھی۔

ہر انسان کا رزق وہی ہے جس کو وہ کھاتا اور پیتا ہے۔ اللہ نے اس کو یہ رزق عطا کی ہے خواہ حلال ہو یا حرام کوئی انسان دوسرے کی رزق نہیں کھا سکتا۔

اللہ تعالیٰ جو بھی فعل کرے وہ حکمت پر مبنی ہے، بندوں کو جن چیزوں کا مکلف کیا گیا ہے اگر اللہ اس سے زیادہ کا مکلف کر دیتے یا کم کا کر دیتے یا کسی مخلوق کو پیدا نہیں فرماتے یا جمادات کو پیدا کرتے جانداروں کو پیدا نہیں کرتے تب بھی اللہ تعالیٰ کا یہ فعل حکمت ہی ہوتا کیونکہ حکیم ہونا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ کا کوئی فعل حکمت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ساتواں رکن: (نبوت و رسالت)

نبوت و رسالت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے پیغمبر پھر نبی و رسول وہ ہستی ہے جس پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوتی ہے چاہے

اس کو نئی شریعت ملی ہو یا نہیں، اور رسول وہ ہے جس کو نئی شریعت عطا کی گئی ہو، انبیاء بہت سے گزرے ہیں لیکن رسول کم ہوئے ہیں۔ بعضوں نے ان کی تعداد تین سو تیرہ بتائی ہے۔ پہلے نبی رسول حضرت آدم ہیں اور آخری نبی رسول محمد ﷺ ہیں۔ حضرت موسیٰ اپنے زمانہ کے نبی تھے اور حضرت عیسیٰ اپنے زمانے کے۔

حضرت عیسیٰ قتل نہیں کئے گئے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو آسمان پر اٹھالیا ہے وہ دجال کے نکلنے کے بعد زمین پر اتریں گے۔ یہ دجال کو مار ڈالیں گے۔ خنزیر کو قتل کریں گے۔ شرابوں کو بہادیں گے۔ کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائیں گے۔ شریعت محمدی کی تائید کریں گے۔ قرآن کے احکام کو زندہ کریں گے اور قرآن کی منوعات کو ختم کریں گے۔

نبوت کے جتنے جھوٹے مدعیان ہیں وہ سب کے سب کافر ہیں، خواہ یہ اسلام سے پہلے کے ہوں جیسے زرتشت اور مزدق و یمانی وغیرہ یا اسلام کے بعد کے جیسے مسلمانہ اور اسود غنسی وغیرہ۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نبی کے خدا ہونے کا دعویٰ کرے یا امام کے اندر خدائی یا نبوت کے پائے جانے کا مدعی ہو تو وہ کافر ہے۔

انبیاء کو اولیاء پر فضیلت حاصل ہے، بلکہ انبیاء فرشتوں پر بھی افضل ہے اور پیغمبر گناہوں سے معصوم ہیں۔

آٹھواں رکن: (معجزات و کرامات)

معجزہ وہ چیز ہے جو خلاف عادت کام ایسے شخص کے ہاتھوں ظاہر ہو جو نبوت کا مدعی ہو اس نے اپنے قوم کو اس کا چیلنج کیا ہو اور قوم اس معجزہ کا مثل لانے سے عاجز ہو گیا ہو۔

نبی کے لئے کم سے کم ایک معجزہ کا صدور ضروری ہے۔ جو اس کی صداقت پر دلالت کرتی ہو اگر ایک معجزہ ظاہر ہو جائے تو قوم کے لئے اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے۔ اگر مزید معجزہ کا مطالبہ کرے تو معاملہ اللہ کے حوالہ ہے اگر چاہیں تو اللہ تعالیٰ اس مطالبہ کو پورا فرما دیں اور اگر چاہیں تو اس کو ایمان نہ لانے پر سزا دیں۔

اولیاء سے کرامات کا ظہور ہو سکتا ہے جیسے انبیاء کے لئے معجزہ صدق دعویٰ کی دلیل ہے اسی طرح اولیاء کے لئے کرامات صدق احوال کی دلیل ہے البتہ صاحب کرامت کے لئے کرامت کا اظہار اور اس کا چیلنج کرنا جائز نہیں جب کہ صاحب معجزہ دوسروں کو چیلنج دے سکتا ہے۔ کیونکہ صاحب معجزہ کے حسن انجام کا اطمینان ہے۔ صاحب کرامت کے لئے اس کا اطمینان نہیں ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے ہاتھوں کئی معجزات ظاہر ہوئے ہیں جیسے چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا، کنکریوں کا آپ کے ہاتھ میں تسبیح پڑھنا، انگلیوں سے پانی کا چشمہ جاری ہونا، کم کھانے کے ذریعہ بہت ساری مخلوق کو آسودہ کر دینا وغیرہ۔

آپ ﷺ کی معجزات میں سے ایک قرآن مجید اپنے الفاظ و بیان کے اعتبار سے معجزہ ہے۔

نواں رکن: (ارکان اسلام)

ارکان اسلام پانچ ہیں۔

کلمہ شہادت نماز زکوٰۃ روزہ حج بیت اللہ

جو شخص ان ارکانِ خمسہ میں سے کسی کو ساقط کر دے یا ایسا تاویل کرے جو اس کے ساقط ہونے کو مستلزم ہے تو وہ کافر ہے۔ فرض نمازیں پانچ ہیں ان میں سے بعض نمازوں کو فرض نہ ماننا کفر ہے۔ نماز جمعہ قائم کرنا واجب ہے۔

سونا، چاندی، اونٹ، بیل، بکری میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح کھیتی سے حاصل ہونے والی وہ پیداوار جس کا ذخیرہ کر سکتے ہیں نیز کھجور، انگور کا پھل ان سے بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جو شخص کہتا ہے کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ نہیں ہے وہ کفر کا مرتکب ہے۔ البتہ جو زکوٰۃ کو واجب مانتا ہے لیکن فقہاء کے اختلاف کے دائرہ میں رہتے ہوئے نصاب زکوٰۃ کے سلسلہ میں اختلاف ہو تو یہ کفر نہیں ہے۔

رمضان المبارک کا روزہ رکھنا فرض ہے اور بلا عذر روزہ نہ رکھنا حرام ہے۔ رمضان کا مہینہ رمضان کے چاند دیکھنے یا شعبان کے تیس دنوں کے پورا ہونے سے شروع ہوتا ہے۔ رمضان کے چاند دیکھنے سے پہلے روزہ رکھنا یا عید الفطر سے پہلے ہی روزہ افطار کر لینا گمراہی ہے۔ زندگی میں ایک دفعہ صاحب استطاعت کے لئے حج واجب ہے اور اس کو واجب نہ قرار دینا کفر ہے۔

نماز کے درست ہونے کے لئے طہارت، ستر، عورت، وقت کا داخل ہونا اور قبلہ استقبال شرط ہے جو شخص ان شرائط کو یا ان میں سے کسی کو قدرت کے باوجود نہ کرے وہ کافر ہے۔

اعدائے اسلام سے جہاد واجب ہے بشرطیکہ جہاد کی شرائط پائی جائیں۔ تجارت جائز ہے اور سود حرام ہے۔

عصمت دوہی صورتوں میں حلال ہوسکتی ہے۔ نکاح صحیح کے ذریعہ یا ملکیت کے ذریعہ۔ حد زنا، حد سرقہ، حد خمر اور حد قذف یہ سب حدود واجب ہیں اور ان کے وجوب وثبوت کا انکار کفر ہے۔

احکام شریعت کے اصول تین ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول اور سلف صالحین کا اجماع اور جو شخص صحابہ کے اجماع کو حجت نہ مانتا ہو وہ کافر ہے۔

دسواں رکن: (امرو نہی)

مکلف کے افعال پانچ قسم کے ہیں۔ واجب، محذور، مسنون، مکروہ، مباح۔

واجب وہ ہے جس کو لازمی طور پر کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور اس پر عمل نہ کرنے والا مستحق عذاب ہے۔

محذور وہ ہے جس کے کرنے والے کو عذاب دیا جاتا ہے اور جس کے تارک کو ثواب دیا جاتا ہے۔

مکروہ۔ جس کا تارک مستحق اجر ہو اور کرنے والا مستحق عذاب ہو۔

مباح نہ اس کے کرنے میں کوئی ثواب یا عذاب ہو اور نہ اس کے نہ کرنے میں

پھر ان سب کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہے چوہائے مجنون اور بچوں کے افعال پر احکام متعلق نہیں ہوں گے۔

مکلف پر جو بھی احکام واجب ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق علم و معرفت سے ہو یا قول سے یا فعل سے یہ سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوتا ہے۔ اور جن چیزوں کا کرنا حرام کیا گیا ہے ان کی ممانعت اللہ تعالیٰ کے منع کرنے کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و نہی اپنے بندوں پر نہیں ہوتا تو نہ کوئی چیز ان پر واجب ہوتی اور نہ کوئی چیز حرام۔

گیارہواں رکن: (آخرت)

اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ تمام عالم سالام کو ایک ساتھ فنا کر دے اور اس بات پر بھی قادر ہے کہ بعض کو فنا کر دے اور بعض کو باقی رکھے۔

اللہ تعالیٰ آخرت میں دوبارہ انسانوں کو پیدا کریں گے اور ان حیوانات کو بھی پیدا فرمائیں گے جو دنیا میں مر گئے تھے اللہ تعالیٰ جنت و دوزخ کو پیدا کر چکے ہیں جنت کی نعمتیں اہل جنت کے لئے ہمیشہ ہمیشہ رہیں گی اور دوزخ کا عذاب بھی مشرکین و منافق کے لئے ہمیشہ ہمیشہ رہیں گی جو لوگ مسلمان ہیں اگر اپنے گناہوں کی وجہ سے دوزخ میں داخل کئے گئے تب بھی وہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔

قبر میں سوال و جواب ہوگا وار مستحقین عذاب کو قبر میں بھی عذاب دیا جائے گا۔

یہ حق ہے کہ میدان حشر میں جوش کوثر ہوگا پل صراط ہوگا جس سے لوگ گذریں گے میزان ہوگی جس پر لوگوں کے اعمال تولے جائیں گے۔

رسول اللہ ﷺ کو اور صلحاء امت کو شفاعت کا حق دیا جائے گا یہ شفاعت گناہگار مسلمانوں کے لئے یہاں تک کہ اس شخص کے لئے بھی ہوگی جس کے دل میں ایمان کا ایک ذرہ ہو۔

بارہواں رکن: (خلافت و امامت)

امام المسلمین قائم کرنا امت کا فریضہ ہے یہ امام ان کے لئے قاضیوں اور ذمہ داروں کو مقرر کرے گا۔ سرحدوں کی حفاظت کرے گا، فوج کے لئے جہاد کا انتظام کرے گا جو مال جنگ میں حاصل ہو ان کو ان کے درمیان تقسیم کرے گا اور مظلوم کو ظالم کے مقابلہ میں انصاف فرما دے گا۔ امام کا تقرر امت کے انتخاب سے ہوگا اور لوگ اجتہاد کے ذریعہ کسی کے حق میں رائے دیں گے نہ کہ نص شرعی کی بنیاد پر کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی کے حق میں صراحت نہیں کی۔

امام کے لئے شرط ہے کہ وہ نسل قریشی ہوں یعنی نصر بن کنانہ کے خاندان سے ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا الانمۃ من القریش

نوٹ: یہ قریشی ہونے کی شرط بہت سے فقہاء کے نزدیک ہے لیکن متاخرین کی رائے یہ ہے کہ امام المسلمین ہونے کے لئے قریشی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ بہتر ہے۔ اسی بنیاد پر جب خلافت عباسیہ سے ترکوں کے ہاتھ میں گئی تو ظاہر ہے کہ عجمی نزاد تھے تو علماء اسلام نے ان کی خلافت کو بھی تسلیم کر لیا اسی طرح ہندوستان اور مختلف ملکوں میں عجمی سلاطین کو اور ان علاقوں میں ان حکمرانوں کی امامت تسلیم کی گئی ہے اسی لئے ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا ارشاد الانمۃ من القریش بطور حکم کے نہیں ہے بلکہ خبر کے ہے یعنی آپ نے خبر دی کہ عربوں کا جو مزاج ہے

وہ قریش کے سوا کسی اور کے امامت پر راضی نہیں ہوں گے۔ اور انہی میں سے مسلمانوں کا امام ہوں گے۔

امام کے لئے شرط ہے کہ وہ صاحب علم ہو اس کو اتنا علم ہونا چاہئے کہ وہ احکام شرعیہ میں اجتہاد کر سکے وہ عادل ہو اور عدالت اس درجہ کی ہو کہ قاضی کا اس کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہو البتہ اس کا تمام گناہوں سے محفوظ رہنا درست نہیں ہے۔ وہ امور سیاست سے واقف ہو۔

نوٹ: اخلاقی اور دینی حالات میں زوال و انحطاط کی وجہ سے بعد کے فقہاء نے اس معیار کے علم و عدالت کی شرط کو ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ ایسے امام المسلمین کا ملنا دشوار تھا جو اجتہاد کے درجہ کو پہونچے ہوئے ہوں اور جو گناہ کبیرہ سے مکمل طور پر محفوظ ہو اس لئے متاخرین نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ اگرچہ ان اوصاف کے حامل شخص کو امیر بنانا بہتر ہے لیکن یہ لازمی شرط نہیں ہے۔

امامت ایسے لوگوں کی جائز ہے جو خود بھی سمجھدار اور بہتر کردار کے حامل ہوں ایک وقت میں پورے روئے ارض پر آباد مسلمانوں کا ایک ہی امیر ہونا چاہئے البتہ اگر دو ملکوں کے درمیان سمندر حائل ہو یا کوئی ایسا دشمن ہو جس کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا تو مختلف علاقوں کے الگ الگ امام المسلمین ہو سکتے ہیں۔

نوٹ: علامہ بغدادی کی ہی رائے اسلام کا اصل مزاج ہے لیکن بعد کے ادوار میں چونکہ مسلمانوں کی مختلف چھوٹی چھوٹی مملکت قائم ہو گئی ان حالات میں اگر کوشش کی جاتی کہ ان سب کو ایک ہی امام المسلمین کے تحت لے آیا جائے تو اس سے مسلمانوں میں خونریزی پیدا ہوتی اس لئے اس بات کو قبول کرنے کہ کئی مسلم ممالک ہو سکتے ہیں اور ان کے الگ الگ سربراہ مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت ابو بکر مسلمانون کے امامت کے مستحق تھے۔ نیز حضرت ابو بکر کو عمر و عثمان و علی پر فضیلت حاصل ہے۔ حضرت عثمان و علی کے درمیان فضیلت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ تاہم حضرت عثمان کی خلافت برحق ہے اور جو لوگ ان کو کافر قرار دیتے ہیں اہل سنت والجماعت اس سے بری ہیں۔ حضرت علی کی خلافت بھی برحق ہے اور وہ بھی اپنے وقت کے امام تھے نیز بنو امیہ یا خوارج سے جو جنگ ہوئی اس میں حضرت علی کا شرکت درست تھا۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر نے حضرت علی کے ساتھ جنگ سے رجوع کر لیا تھا۔ لیکن جب حضرت زبیر واپس ہو رہے تھے تو عمرو بن جرموز نے ان کو قتل کر دیا اور جب حضرت طلحہ نے جنگ سے واپس ہونے کا ارادہ کیا تو مردان بن حکم نے ان کو اپنے تیر کا نشانہ بنا لیا۔

ام المؤمنین حضرت عائشہ کا مقصد دونوں فرقوں کے درمیان صلح کرانا تھا کہ جنگ لیکن لوگوں نے ان کی اجازت کے بغیر حضرت علی سے جنگ شروع کر دی جنگ صفین میں حضرت علی حق پر تھے اور ان کے مخالفین سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی اور اجتہادی غلطی کی وجہ سے کسی کو کافر قرار نہیں دیا جاسکتا اسی طرح حضرت علی حکم بنانے میں صائب تھے۔ البتہ حکمین نے حضرت علی کی امارت سے دستبرداری کا فیصلہ کرنے میں غلطی کی۔

خوارج جن سے نہروان میں حضرت علی کی جنگ ہوئی وہ دین سے نکلے ہوئے لوگ تھے کیونکہ انہوں نے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور واقعہ تحکیم کے بعد سے حضرت علی کے تمام تبعین، نیز اہم گناہ کے مرتکب مسلمان اور اخبار صحابہ کی تکفیر کی ہے۔

تیرہواں رکن: (ایمان و اسلام)

ایمان قلب کی معرفت اور تصدیق کا نام ہے، اہل سنت والجماعت کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ زبان کے اقرار اور اعضاء و جوارح کے اعمال پر ایمان کے نام کا اطلاق ہوگا یا نہیں، لیکن ان پر سکھوں کا اتفاق ہے کہ وہ تمام باتیں جو فرض کی گئی ہیں ان کو بجالانا ضروری ہے اور جو نوافل ہیں وہ استحباب کے درجہ میں ہے۔

کفر کے سوا کسی گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے مسلمان ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا ہے۔

کسی مسلمان کے لئے کسی مسلمان کا قتل تین ہی صورتوں میں جائز ہے یا تو وہ مرتد ہو گیا ہو یا اس نے شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کیا ہو یا اس نے کسی شخص کا قتل کیا ہو۔

نوٹ: البتہ ارتداد یا زنا کی وجہ سے قتل کا حکم اسلامی حکومت میں ہوگا جہاں شریعت کے تمام قوانین نافذ ہو، اور قتل کے جائز ہونے کی تین صورتیں ہیں، قتل کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہو، عوام اپنے طور پر ان سزاؤں کو نافذ نہیں کر سکتا۔

چودھواں رکن (اولیاء وائمہ)

فرشتے گناہوں سے معصوم ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ لا یعصون اللہ ما امرهم و یفعلون ما یأمرون (تحریم: ۶)

جمہور کا نقطہ نظریہ ہے کہ تمام انبیاء کو تمام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے اور انبیاء کو مختلف امتوں کے تمام اولیاء پر فضیلت حاصل ہے۔

اہل سنت والجماعت کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول امام المسلمین ہو سکتا ہے یا نہیں، امام ابو مزیٰ اشعری کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ علامہ قلائی نے جائز قرار دیا ہے۔

بعد کو چل کر اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ افضل کی موجودگی میں بھی مفضول امام بن سکتا ہے اور اسی بنیاد پر خلافت راشدہ کے بعد امراء و سلاطین کے امامت کو تسلیم کیا گیا ہے ورنہ بڑے بڑے علماء و اقیاء کے زمانہ میں ایسے امراء گذرے ہیں جن کا ظلم و معصیت پر مرتکب ہونا عام بات تھی۔

رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے عشرہ مبشرہ کے ساتھ محبت و احترام کا تعلق ہونا چاہئے تھا، بشارت نبوی کی بناء پر یہ یقیناً جنتی ہیں اور وہ یہ ہیں۔ خلفاء اربعہ، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سعید بن زید، عمرو بن نفیل، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح۔

اسی طرح غزوہ بدر میں جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے ان کے ساتھ بھی موالات ہونی چاہئے۔ اور اہل سنت والجماعت کو یقین ہے کہ وہ سب اہل جنت میں سے ہیں، یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو آپ کے ساتھ غزوہ احد میں شریک ہوئے سوائے قرمان

نامی شخص کے جس نے خودکشی کر لی تھی۔ اور جس کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے وہ منافق ہے (اس کے جنتی ہونے کا یقین نہیں کیا جاسکتا ہے) اسی طرح جو لوگ حدیبیہ میں بیعت رضوان میں شریک ہوئے وہ بھی جنتی ہے۔

صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ اس امت کے ستر ہزار افراد بغیر حساب و کتاب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک مزید ستر ہزار افراد کے لئے شفاعت کر سکیں گے۔ اور ان میں عکاشہ بن محض بھی شامل ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا انتقال دین اسلام پر ہوا ہو اور وہ کسی ایسی چیز میں مبتلا نہ ہوا ہو جو اہل اہوئی کی گمراہیوں سے ہو تو اس سے محبت رکھنی چاہئے۔

پندرہواں رکن: دشمنان اسلام سے متعلق احکام

دین اسلام کے مخالفین و معاندین کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اسلامی ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے تھے، دوسرے وہ اسلامی ریاست کے وجود میں آنے کے بعد ظاہر ہوئے اور انہوں نے بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا، اور مسلمانوں سے قریب ہو کر گمراہیاں پھیلانے کی کوشش کی، اسلام سے پہلے جو کفار تھے وہ مختلف قسم کے تھے، مورتیوں کی پوجا کرنے والے، تصویروں کی عبادت کرنے والے، جن کے بارے میں ان کا گمان تھا کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی روح حلول کر گئی ہے۔ چاند، سورج اور ستاروں کے پرستار، فرشتوں کے پجاری، شیطان، پھڑے اور آگ کی عبادت کرنے والے۔ ان سب کا حکم یہ ہے کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے اور مسلمانوں کے لئے ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم ان فلاسفہ کا بھی ہے جو دنیا کو ازلی اور ابدی مانتے تھے، خدا کے قائل نہیں تھے، زمین، پانی، آگ اور ہوا کو دائمی اور ابدی تسلیم کرتے تھے، آسمان اور ستارے کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ نیوں ہی ازلی اور قدیم ہے اور یہ کون و فساد کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

البتہ اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

جو لوگ اسلامی شوکت و سلطنت کے قائم ہونے کے بعد ظاہر ہوئے انہوں نے اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کیا لیکن ان کی نظریات بالکل کافرانہ تھے۔ جیسے وہ لوگ جو تناسخ کے قائل تھے جن کا گمان تھا کہ ایک عجی نبی کے ذریعہ شریعت محمدی منسوخ ہو جائے گی یا جو لوگ پوتیوں اور نواسیوں سے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں یادئے تھے ان سے نہ نکاح جائز ہے اور نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

علامہ عبدالقادر بغدادی نے اہل سنت والجماعت کے ان پندرہ اصولوں کے ذکر کے بعد دو مختصر فصلیں قائم کی ہیں، اور ان میں بعض ایسے امور کا ذکر کیا ہے جن کا اضافہ مناسب محسوس ہوتا ہے۔

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صحابہ میں سے تمام مہاجرین و انصار مسلمان ہیں، جو لوگ آپ ﷺ کی وفات کے بعد مرتد ہو گئے یا فتح مکہ سے پہلے مرتد ہو گئے ان کا شمار مہاجرین و انصار میں نہیں ہے، مہاجرین وہی ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے مدینہ ہجرت فرمائی۔ تمام ازواج مطہرات سے موالات و محبت ہونی چاہئے جو شخص ان میں سے کسی کو بھی کافر قرار دے وہ دائرہ ایمان سے باہر چلا جاتا ہے۔

حضرت حسن و حسین اور ان کے خاندان سے مولات و محبت ضروری ہے۔ جن میں حسن بن حسن، عبد اللہ بن حسن، علی بن حسین، زین العابدین، محمد بن علی بن حسین معروف بہ امام باقر، جعفر بن محمد معروف بہ صادق، موسیٰ بن جعفر، علی بن موسیٰ الرضا، حضرت علی کے صلی اولاد عباس بن علی، عمر بن علی، محمد بن حنفیہ یہ سب شامل ہیں۔

اہل سنت کی ایک اہم خصوصیت باہمی تکفیر سے گریز کرنا ہے چنانچہ علامہ بیضاوی فرماتے ہیں۔

اهل السنة لا يكفر بعضهم ببعضاً، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير فهم اذن اهل الجنة القائمون بالحق، واللہ تعالیٰ يحفظ الحق وأهله فلا يقعون في تنابد وتناقض وليس فريق من فرق المخالفين الا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبري بعضهم من بعض

اہل سنت ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا، نہ ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف ہے جو تکفیر اور ایک دوسرے سے براءت کا موجب ہے۔ اس لئے یہ جماعت حق پر قائم ہے اور اللہ تعالیٰ حق اور اہل حق کی حفاظت کرتے ہیں وہ باہم ٹکراؤ اور تناقض کا شکار نہیں ہوئے اور دوسرے جتنے بھی مخالف فرقے ہیں وہ باہم ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے براءت کا اظہار۔

اہل سنت والجماعت کے تقریباً تمام ہی عقائد شیخ عبدالقادر اسفرائی بغدادی کی وضاحت میں آ گئی تھی ان میں بنیادی طور پر دو باتیں اہمیت کے حامل ہیں اول یہ کہ جتنے عقائد ہیں ان کو شامل کرنے کا سبب یہ ہے کہ بعض فرق یا ادیان ان کے منکر ہیں مثلاً یہ بات کہی گئی کہ پل صراط، حوض، میزان حق ہے تو یہ اس لئے کہ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، یا جیسے یہ بات کہی گئی ہے کہ انسان کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو اس میں ان لوگوں کا رد ہے جن کا خیال ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

دوسری بات یہ کہ اہل سنت والجماعت کے جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہت سے مسائل وہ ہیں جن کا تعلق عقیدہ و ایمان سے نہیں بلکہ عمل سے ہے۔ علم کلام میں ان کا اضافہ اس لئے ہوا کہ کوئی فرقہ پیدا ہوا اور اس نے دین کے کسی حکم ثابت کا انکار کر دیا تو اب اس کی تردید بھی علم کلام کا حصہ بن گیا۔ لہذا علم کلام فقہ کی طرح ایک ایسا علم ہے جس میں اپنے زمانہ کے افکار و احوال کے اعتبار سے بعض امور کا اضافہ ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔ اگر امام ابو حنیفہؒ کے الفقہ الاکبر سے متاخرین کی علمی کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو ایسے مسائل بہت ساری مل جائے گی جو امام صاحب کی کتاب میں نہیں تھے، جس کو علم کلام کی پہلی مکمل کتاب کہا جاسکتا ہے۔

6.4 جدید علم کلام اور اضافہ و ترمیم کی ضرورت

موجودہ دور میں جو علم کلام مرتب ہوا اس میں موجودہ عہد کے لحاظ سے مسائل اور طرز استدلال میں ترمیم و اضافہ کی ضرورت پڑے گی۔

موجودہ دور میں ان مسائل کو علم کلام میں شامل ہونا چاہئے۔ قادیانیت، بابیت، اباضیت، مہدویت۔

وہ عائلی مسائل جن کے بارے میں اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے جیسے تعدد ازواج، طلاق، مرد و عورت کے درمیان حق میراث میں فرق، یتیم پوتے کی میراث، خواتین کے حقوق و اختیارات وغیرہ۔

اسلام کے تعزیری قوانین:

حد زنا، حد سرقت اور حد قذف وغیرہ۔

مسلم اور غیر مسلم تعلقات سے مسائل جیسے سزائے ارتداد، جہاد، ترک موالات، انما المشرکون نجس وغیرہ۔

معاشی مسائل جیسے اشتراکیت، سود

دوسرے طرز استدلال میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ متکلمین نے اس زمانہ میں اپنے افکار کو قلمبند کیا جب منطق و فلسفہ لوگوں کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا لیکن موجودہ دور میں مشاہداتی اور تجرباتی سائنس سے نظریات کو ثابت کرنے اور انہی بنیادوں پر کسی نظریہ کو قبول کرنے کا مزاج پیدا ہوا ہے۔ اور یہ قرآن مجید کے اسلوب استدلال سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں وجود باری، توحید، وحی و نبوت، رسالت محمدی ﷺ، قرآن کی حقانیت، ثبوت آخرت، رد شرک، تردید دہریت وغیرہ پر جو بھی استدلال کیا گیا ہے وہ کائناتی حقائق کے ذریعہ نہ کہ فلسفیانہ مفروضات اور منطقی موشگافیوں کے ذریعہ۔ اس لئے موجودہ دور کے لحاظ سے علم کلام میں وسعت دینے کی ضرورت ہے۔ اور طرز استدلال میں تبدیلی کی بھی موجودہ دور میں اہل علم نے اس طرز پر کام شروع کیا ہے۔ جیسے قرآن میں موجود سائنسی حقائق کے بارے میں ایک مستقل موضوع الاعجاز علمی کے نام سے وجود میں آیا ہے۔ جو قرآن مجید کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لئے موثر ہے۔ اسی طرح برصغیر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی وقوع قیامت کی کیفیات اور معجزہ شق القمر وغیرہ کی ایسی سائنسی توجیہ کی ہے جو انسان کو مطمئن کر دے اس سلسلہ میں ایک نمایاں کام ہندوستانی عالم مولانا وحید الدین خاں کا جن کی کتاب مذہب اور جدید چیلنج (الاسلام متحدی) کو جدید علم کلام کا حرف آغاز کہہ سکتے ہیں اس طرح پیشرفت جاری ہے اور اس پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے کیونکہ ہمارا یقین ہے کہ جوں جوں سائنس ترقی کرتی جائے گی اسلامی معتقدات اور اسلام کے پیش کئے ہوئے نظام حیات کی فطرت سے ہم آہنگی اور عقل سے مطابقت واضح ہوتی چلی جائے گی۔

6.5 خلاصہ

علم کلام میں اعتقادات سے متعلق امور کی تشریح کی جاتی ہے۔ اعتقادات سے متعلق متکلمین تین کام انجام دیتے ہیں۔ اول۔ اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت۔ دوم۔ اس نقطہ نظر پر نقلی و عقلی دلائل پیش کرنا۔ سوم۔ مخالف نقطہ نظر کا رد۔ اعتقادات کی تشریح اور مخالفین کی تردید کے سلسلہ میں بہت مباحث ہیں جو علم کلام میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان میں بعض تو شروع سے ہی ہیں اور بعض بعد کے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں اور فکر اسلامی کی حفاظت نیز مخالف افراد کی تردید کے پہلو سے ان کو اس زمانہ کے متکلمین نے کلام کا حصہ بنایا۔ بہر حال بحیثیت مجموعی علم کلام میں جو مباحث آئے ہیں وہ سات نکات میں سمجھے جاسکتے ہیں۔ (1) اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات (2) ایمان کی حقیقت (3) وحی نبوت (4) قرآن مجید۔ اسی سے یہ مشہور بحث بھی متعلق ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق (5) عالم برزخ جس کے تحت عذاب قبر وغیرہ کی بحث آتی ہے (6) عالم آخرت یعنی جنت، دوزخ، میزان، پل صراط نامہ اعمال وغیرہ کی حقیقت (7) مخالف اسلام نظریات کا رد۔

مشہور متکلم علامہ عبدالقادر بغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق کے اخیر میں ان عقائد کا ذکر کیا ہے جن پر اہل سنت والجماعت

کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں۔ اور جن کی حقیقت سے مسلمانوں کو واقف ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں انہوں نے پہلے پندرہ ارکان ذکر کیے ہیں پھر ان کی وضاحت کی ہے۔

موجودہ دور میں جو علم کلام مرتب ہوا اس میں موجودہ عہد کے لحاظ سے مسائل اور طرز استدلال میں ترمیم و اضافہ کی ضرورت پڑے گی۔ موجودہ دور میں ان مسائل کو علم کلام میں شامل ہونا چاہیے۔ قادیانیت، بابیت، مہدویت اور وہ عالمی مسائل جن کے بارے میں اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے، جیسے تعدد ازواج، طلاق، مرد و عورت کے درمیان حق میراث میں فرق، یتیم پوتے کی میراث، خواتین کے حقوق وغیرہ۔ اور اسلام کے تعزیری قوانین، مسلم اور غیر مسلم تعلقات کے مسائل اور معاشی مسائل وغیرہ۔ طرز استدلال میں فرق کی ضرورت ہے۔ اور موجودہ دور کے لحاظ سے علم کلام میں وسعت دینے کی ضرورت ہے۔

6.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے دائرہ میں کون کون سے موضوعات آتے ہیں۔ تفصیل سے تحریر کیجیے۔
2. علامہ عبدالقادر نے اسلامی عقائد کے سلسلے جو ارکان ذکر کیے ہیں ان میں سے کسی دو پر تفصیلی گفتگو کیجیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات پندرہ سطروں میں دیجیے۔

1. جدید علم کلام میں اضافہ و ترمیم کی ضرورت پر روشنی ڈالیے۔
2. خلافت و امامت کی بحث پر روشنی ڈالیے۔

6.7 مطالعہ کے لئے معاون کتابیں

علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت و عزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی
الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات و خدمات	ڈاکٹر ابوذر اصلاحی
عقلیات ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	سر سید احمد خان

تفسير حقاني	مولانا عبدالحق حقاني
امام رازی	مولانا عبد السلام ندوی
الابایة عن اصول الديانة	امام ابو الحسن اشعري
مقالات اسلاميين	امام ابو الحسن اشعري
التمهيد	علامه باقلاني
التاويل	ابن فير اصفهاني
المسلل والنحل	علامه ابن حزم ظاهري
المسلل والنحل	عبد الكريم شهرستاني
كتاب التوحيد	امام ابو منصور ماتريدي
شرح الاصول الخمسة	قاضي عبد الجبار معتزلي
در تعارض العقل والنقل	علامه ابن تيمية
الفرق بين الفرق	شيخ ابوطاهر بغدادی
العقيدة الطحاوية	امام ابو جعفر طحاوی
كتاب التوحيد	شيخ محمد بن عبد الوهاب نجدی
شرح عقيدة الطحاوية	ابو الحسن علي ابن ابي العزود مشقي
شرح عقائد نيسی	علامه سعد الدين قنقازاني

اکائی 7: مشہور مسلم متکلمین

اکائی کے اجزاء

- | | |
|-----|----------------------------|
| 7.1 | مقصد |
| 7.2 | تمہید |
| 7.3 | ابوالحسن اشعری |
| 7.4 | ابوحامد غزالی |
| 7.5 | فخر الدین رازی |
| 7.6 | ابن تیمیہ |
| 7.7 | خلاصہ |
| 7.8 | عمومے کے امتحانی سوالات |
| 7.9 | مطالعہ کے لیے معاون کتابیں |

7.1 مقصد

اس اکائی کا مقصد یہ ہے کہ چند اہم مشہور متکلمین ابن تیمیہ، غزالی، ابوالحسن اشعری اور فخر الدین کی شخصیت اور علم کلام میں ان کی خدمات سے طلبہ کو واقف کرایا جائے۔

7.2 تمہید

اسلام نے دنیا کے سامنے بہت ہی صاف اور سادہ عقیدہ پیش کیا جو فطرت انسانی کے موافق اور عقل سلیم کے مطابق تھا۔ عقیدہ کی سادگی کی وجہ سے وہ عوام و خواص میں بہت آسانی سے قبولیت حاصل کر لیتا تھا۔ جب مسلمان جزیرۃ العرب سے باہر نکلے تو ان کو مختلف مذاہب و اقوام سے واسطہ پڑا۔ خصوصاً عباسی دور میں جب یونانی فلسفہ کی کتابیں ترجمہ ہوئیں تو اس نے مسلمانوں کے عقائد پر عملی و عقلی اعتراضات کیے۔ ان کو دور کرنے اور اسلامی عقائد کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے جو لوگ میدان عمل میں آئے وہ متکلمین کہلائے۔ اس اکائی میں چند اہم متکلمین اسلام کا تعارف پیش کیا جائے گا۔

7.3 ابوالحسن اشعری

تیسری صدی ہجری چل رہی تھی، اسلامی علوم و فنون ارتقا کی منازل طے کر رہے تھے، علوم کی تحصیل میں علاقائی یا مذہبی کسی کا کوئی

تعصب نہیں تھا، یونانی منطق و فلسفہ کو عربی کا قالب پہنایا جانے لگا تھا، منطق و فلسفہ کے مثبت اثرات کے پہلو بہ پہلو منفی اثرات بھی مسلمانوں کے علمی حلقے میں اپنی جگہ بنانے لگے اور اعتزالی فکر کو پروان چڑھانے لگے۔ اسلام کے نیرتاباں پر معتزلہ کے عقائد کا گہن لگنے لگا، قرآن و سنت کی منصوص تعلیمات کی ضیا پاشی فلسفیانہ لادینی نظریات کے گھنے بادلوں کی اوٹ میں آنے لگی، ایسے میں اسلام کو ایک مجدد کی ضرورت تھی، گو اس زمانہ میں علماء و فقہاء، مفسرین و محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت موجود تھی جو اپنے اپنے حلقوں میں قابلِ قدر خدمات انجام دے رہی تھی؛ لیکن ایک ایسے مجدد کا وجود ناگزیر تھا جو علوم عقلیہ پر گہر نظر رکھتا ہو، جس کی علمی زندگی کا ایک بڑا حصہ اعتزالی فکر کو سمجھنے اور سمجھانے میں گزرا ہو؛ جو اس گمراہ فکر کی خامیوں اور مضرت رسانیوں سے بہ خوبی واقف ہو، جس کی نگاہ قرآن و سنت کے منصوص ذخیرے پر کافی گہری اور وسیع ہو؛ چنانچہ اس خلا کو پر کر کے لئے جو شخصیات سامنے آتی ہے اس کو ابوالحسن اشعری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

حالت زندگی

آپ کا نام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری ہے، آپ کا سلسلہ نسب مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے جا ملتا ہے۔ آپ کی ولادت عراق کے مشہور شہر بصرہ میں ہوئی، آپ کی والدہ ماجدہ آپ کے والد اسماعیل کے انتقال کے بعد مشہور معتزلی عالم ابوعلی جبائی کے نکاح میں آئیں، ابوعلی جبائی معتزلی طبقہ کے بہت بڑے عالم؛ بلکہ علم بردار تھے، امام اشعری انہی کی زیر نگرانی پروان چڑھے، ان کی پرورش مکمل طور پر معتزلی ماحول میں ہوئی جب ہوش سنبھالا تو ابوعلی جبائی کی علمی و کلامی مجلسوں میں شریک ہونے لگے، ابوعلی جبائی نے ان کی تعلیم و تربیت کے طرف رخ ہی دیکھتے ہی دیکھتے ابوالحسن اشعری معتزلہ کے بڑے علماء میں شمار ہونے لگے، خدا نے ان کو قوت گویائی اور حاضر جوابی جیسی صلاحیتوں نوازا تھا، انھوں نے اپنی ان صلاحیتوں کے سہارے خطبات و مناظرے کا کام شروع کیا، ابوعلی جبائی کی زبان میں وہ سلاست اور روانی نہیں تھی جو سحر طراز خطیب و مناظر کے لیے ضروری ہے، اس کی وجہ سے خطابت و مناظرے کے موقع پر ابوالحسن اشعری کو آگے بڑھا دیتے تھے، زبان و بیان کی مشاطی کے لئے امام اشعری کو میدان بھی ملا اور مواقع بھی، جس کی وجہ سے ان کی خطیبانہ صلاحیتیں اپنے کمال کو پہنچ گئیں، جوں جوں دن گذرتے جا رہے تھے، ان کی شہرت کا دائرہ اور عقیدت مندی کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا تھا، یہ بات طے تھی کہ ابوعلی جبائی کے بعد اشعری ہی ان کے جانشین بنے اور زور بیان اور خطیبانہ محرانگیزیوں سے بلاد اسلامیہ میں اعتزالی فکر کی دھاک بٹھا دیتے؛ لیکن کسے معلوم تھا کہ یہ شخص اپنی خداداد صلاحیتوں کا استعمال کرتے ہوئے اعتزالی فکر کے تانے بانے تاریک بکیر کر رکھ دے گا؛ چنانچہ چالیس برس کا لمبا عرصہ اعتزال کی تبلیغ و تشریح میں گزارنے کے بعد ایک دن امام اشعری جامع مسجد میں جمع کی نماز کے وقت حاضر ہوتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جو مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہے؛ جو نہیں جانتا ہے اس کو بتلاتا ہوں کہ میں ابوالحسن اشعری ہوں، میں معتزلی تھا، فلاں فلاں عقیدوں کا قائل تھا، اب تو بہ کرتا ہوں، اپنے سابق خیالات سے باز آتا ہوں، آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں اور غلطیوں کا اظہار ہے۔ اس اعلان کے بعد امام اشعری نے اپنی پوری زندگی اہل سنت کے عقائد کی تشریح و تائید کے لیے وقف کر دی۔

اصلاحی خدمات:

امام اشعری نے علم کلام کے موضوع پر جو کام کیا وہ محض ایک کام نہیں؛ بلکہ ایک عظیم کارنامہ ہے، انھوں نے فکری سرحدوں کی حفاظت

کی، ڈنگا تے قدم جمادے، یہ ثابت کیا کہ قرآن وسنت عقل کے مخالف نہیں، اسلامی عقائد کو عقلی دلیلوں سے ثابت کیا، معتزلہ اور غالی حنابلہ کے درمیان ایک تطبیقی راہ اختیار کی جو وسطیت واعتدال پر مبنی تھی۔

امام نے چونکہ معتزلہ کے خلاف ایک مضبوط محاذ کھول رکھا تھا اس لئے معتزلہ بھی ان کی مخالفت میں میدان میں کود پڑے اور ایسا ہونا کوئی قابل تعجب بات نہیں تھی، مگر غالی حنابلہ جو نصوص شرعیہ کے سامنے عقل کا انکار اور تحقیر کرتے تھے، وہ امام کی مخالفت پر اتر آئے، مخالفین کے ان دو طبقوں کے علاوہ تقریباً تمام ہی اہل سنت نے امام کی تائید کی، ان کے منہج کو قرآن وسنت کے مطابق قرار دیا، شافعی مسلک نے تو عقائد میں ان کو اپنا امام تسلیم کر لیا، علماء کی ایک بہت بڑی تعداد نے ان کی شاگردی اختیار کی جن میں سے چند کے نام یہ ہیں:

ابوہل صعلوکی، ابوبکر قتال، ابوزید مروزی، زاہر بن احمد، حافظ ابوبکر جرجانی، شیخ ابو محمد طبری، ابو عبد اللہ طائی، ابوالحسن باہلی، بندار بن حسن صوفی، ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائینی، ابوبکر بن فورک وغیرہ۔ امام اشعری نے علم کلام کے میدان میں جو مجددانہ، اصلاحی خدمات انجام دی ہیں اس کی بنا پر بعض اہل علم مثلاً ابوبکر اسماعیلی نے انھیں مجددین میں شمار کیا ہے۔

علمی کارنامہ: امام اشعری ایک علمی شخصیت تھے، ان کی پوری زندگی علم کی تحصیل و ترویج میں گزری ہے، وہ علم کے دلدادہ تھے، ان کی علمی تڑپ تحقیق و جستجو کا جذبہ لینے ہوئی تھی، انھوں نے اپنے پیچھے اپنے علم کا بہت بڑا ترکہ چھوڑا ہے، ابن عساکر کی ”تبيين كذب المفتري“ میں لکھا ہے کہ امام اشعری کی تصنیفات دوسو سے متجاوز ہیں، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں،

العمدة فی الردیہ، الفصول فی الرد علی المسلمین، الموجز فی خلق الاعمال، ایضاح البرہان فی الرد علی اہل الزيغ والطغیان، اللمع فی الرد علی اہل الزيغ والبدع، اللمع الکبیر، اللمع الصغیر، الشرح والتفصیل فی الرد علی اہل الاکف والتھلیل، مقالات الاسلامیین، جمل المقالات، الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزيغ والشبہات، القامح لکتاب الخالدی فی الارادہ، الرد علی ابن الراندوی فی الصفات والقرآن۔ الرد علی کتاب التاج لابن الراندوی، الدافع للمہذب، المختصر فی التوحید والقدیر، جواب الخراسانیہ، جواب السیرافیین، جواب العمامیین، کتاب تفسیر القرآن، زیادات النوادر، الجوہر فی الرد علی اہل الزيغ والمکر، ادب الجدل۔ کتاب القیاس، کتاب الاجتہاد، خبر الواحد۔

مذکورہ بالا کتابوں میں اکثر کتابیں علم کلام کے موضوع پر ہیں، جو کہ ان کی دل چسپیوں کا میدان اور ان کی زبان و قلم کی جولان گاہ تھا۔ البتہ بعض کتابیں دوسرے علوم سے بھی تعلق رکھتی ہیں، جیسے کتاب القیاس، کتاب الاجتہاد، خبر الواحد۔

امام اشعری کی تصنیفات کا اکثر حصہ آج مفقود ہے، حتیٰ کہ ان کی گراں مایہ تفسیر بھی دستیاب نہ ہو سکی، جس کے بارے میں محققین کا کہنا ہے کہ وہ تیس اجزاء پر مشتمل ہے، اگر یہ تفسیر دستیاب ہو جاتی تو اہل سنت کو اپنے عقائد پر دلائل کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہاتھ آ جاتا، کیوں کہ امام موصوف نے ضرور قرآن کی آیات سے اہل سنت کے عقائد کا اثبات اور گمراہ و باطل فرقوں کے عقائد کی تردید اس انداز سے کی ہوگی کہ عقل کی خلش دور ہو جائے، اور بات دل نشین ہو جائے۔

شیخ ابوالحسن اشعری کے علمی تبحر کا اعتراف ان کے معاصرین نے بھی کیا ہے، مشہور شافعی فقیہ ابواسحاق اسفرائینی کہتے تھے کہ میں شیخ ابوالحسن باہلی کے سامنے ایسا ہی ہوں جیسا سمندر کے سامنے ایک قطرہ آب، اور شیخ ابوالحسن باہلی کہتے تھے کہ میری حیثیت ابوالحسن اشعری کے سامنے ایسی ہی ہے جیسے سمندر کے مقابل پانی کا قطرہ۔ قاضی ابوبکر ابن طیب سے کہا گیا: آپ کا کلام ابوالحسن اشعری کے کلام سے زیادہ افضل

اور واضح ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ ابوالحسن اشعری کے کلام کو سمجھ لینا میرے لئے افضلیت کا باعث ہے۔

امام اشعری کی علمی شخصیت کا رعب عوام کے دلوں میں تو تھا ہی، بادشاہ وقت بھی ان سے مرعوب رہتا تھا، ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ملک شاہ سلجوقی نے عید کے چاند کی منادی کرا دی، امام اشعری کو معلوم ہوا تو انہوں نے کہا کہ میرے نزدیک چاند کی رویت شرعی بنیادوں پر ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے فتویٰ دیتا ہوں کہ کل عید نہیں منائی جائے گی، بلکہ رمضان کا روزہ رکھا جائے گا۔ ملک شاہ سلجوقی کے پاس یہ فتویٰ پہنچا تو اس نے اپنا اعلان واپس لے لیا، اور امام اشعری کے فتویٰ کے مطابق روزہ رکھنے کا اعلان کیا۔

علم کلام

علم کلام اور امام اشعری دونوں کا ایک دوسرے سے بہت گہرا رشتہ ہے، امام اشعری کی پہچان علم کلام سے ہے، اور اسی علم سے ان کی شہرت چہار دانگ عالم میں پہنچی، اعتزال سے رجوع کرنے کے بعد تادم واپس ان کی علمی مشغولیت علم کلام ہی سے وابستہ رہی۔ علم کلام کو قرآن و سنت اور عقلی دلائل سے مدون کرنے کا سہرا انہیں کے سر بندھتا ہے، اس علم کو عقلی کے ساتھ عقلی بنانے کی داغ بیل امام اشعری ہی نے ڈالی۔

علم کلام میں اشاعرہ کی آراء و افکار اور ان کا منہج استدلال کا ذکر گذشتہ اکائیوں میں آچکا ہے، ان کی بعض کتابوں کا مختصر تعارف ذکر کیا جاتا ہے۔

1. مقالات - سہ ماہی: اس کتاب کو امام اشعری کی کتابوں میں سب سے زیادہ شہرت حاصل ہے، یہ دراصل امام اشعری کی ان تحریروں کا مجموعہ ہے، جو مختلف فرق باطلہ کی تردید اور مختلف کلامی مسائل کی توضیح میں قلم بند کی گئیں، علامہ ندوی اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: ”مقالات الاسلامیین (جو ان کی مشہور کتاب ہے) کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف متکلم ہی نہ تھے، بلکہ علم عقائد کے ایک بلند پایہ اور محتاط مؤرخ بھی تھے، انہوں نے اس کتاب میں معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے جو اقوال و مذاہب نقل کئے ہیں، ان میں بڑی احتیاط و دیانت سے کلام لیا ہے، اور خود ان فرقوں کی کتابوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔“

2. الابانہ عن اصول الدیانہ: یہ کتاب ان اہم کتابوں میں سے ہے، جس میں علامہ اشعری نے اہل سنت کے اعتقادی موقف کی وضاحت کی ہے، لیکن افسوس کہ یہ کتاب تحریف و ترمیم سے محفوظ نہ رہ سکی، الوانی بالوافیات میں امام جوینی کے تذکرہ میں اس کی وضاحت ہے کہ مجسمہ نے الابانہ نام کی ایک کتاب لکھ کر امام اشعری کی طرف منسوب کر دی ہے۔ ”امام اہل الحق: ابوالحسن الاشعری“ کے مصنف ڈاکٹر عبدالقادر محمد الحسینی کا کہنا ہے کہ اس وقت امام اشعری کی کتاب کا کوئی مخطوط ایسا نہیں ہے، جس پر اعتماد کیا جاسکے، جس کی بنیاد پر مطبوعہ کتاب الابانہ کی تحقیق کی جاسکے، اس لئے اس وقت جو نسخہ بازاروں میں دستیاب ہے، اس میں موجود آراء کو امام اشعری کی آراء نہ سمجھا جائے۔

3. الملح فی الرد علی اہل الزيغ والبدع: امام اشعری کی یہ کتاب ایک فرضی مگر علمی و تحقیقی مذاکرے پر مبنی ہے، جس میں ایک فرضی فریق اور امام اشعری کے درمیان مختلف کلامی موضوعات پر بحث ہوئی ہے۔ امام اشعری کا اسلوب اس کتاب میں بہت عالمانہ اور محققانہ ہے،

اس کتاب کے مباحث ایسی گہرائی اور علم کی وسعت لئے ہوئے ہیں، کہ دسیسہ کاروں کو اس کتاب میں تحریف و ترمیم کرنے کا موقع نہیں مل سکا، اس کتاب کے محقق و مکتوب غرابہ کہتے ہیں کہ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد قاری کو امام اشعری کی کامیابی کا اندازہ ہوگا، اور یہ معلوم ہوگا کہ ان کی شہرت یوں ہی نہیں ہوگئی۔ اور یہ بات بھی سمجھ میں آجائے گی کہ ان کے کلام کی قبولیت عامہ کی کیا وجہ ہے۔

زہد و تقویٰ: امام اشعری صرف گفتار کے عازی نہیں تھے، بلکہ کردار کے بھی سپاہی تھے، وہ صرف ایک خطیب و مناظر ہی نہیں تھے، بلکہ شب زندہ دار بھی تھے، وہ جانتے تھے کہ آہ سحر گاہی سے ہی نخل کہن کی شادابی ہے، اس لئے سوئے گردوں نالہ شب گیر کا سفیر بھی بھیجا کرتے تھے، اور رات کے تاروں میں اپنے رازداں پیدا کرتے تھے، احمد بن علی فقیہ۔ جنہوں نے امام ابوالحسن کی خدمت میں بیس سال گزارے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے ان سے زیادہ متقی، باحیا، متورع، دنیاوی امور میں شرمیلا، اور اخروی علوم میں مستعد و پھر تیزا نہیں دیکھا۔ ابوالحسن ہر وی کہتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری نے برسوں عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی ہے۔

وفات: امام اشعری کی وفات 324ھ میں ہوئی، اور بغداد میں تدفین عمل میں آئی۔

7.4 ابو حامد غزالی

اسلامی تاریخ میں تجدید و احیاء دین کے حوالے سے جن عبقری شخصیتوں کا ذکر ملتا ہے، ان میں سرفہرست امام غزالی بھی ہیں، وہ اپنے عہد کے ممتاز فقیہ، نابغہ روزگار مصنف اور مجتہد انہ بصیرت کے حامل صاحب علم تھے، فلسفہ اور علم کلام پر ناقدانہ نگاہ رکھتے تھے، ان کے قلم گہر بار سے نکلی ہوئی بعض کتابیں زمان و مکان کی حد بندیوں سے بلند سمجھی جاتی ہیں جس موضوع کو منتخب کیا اس پر جامعیت کے ساتھ قلم اٹھایا اور حلقہ اہل علم و فضل سے داد و تحسین حاصل کی اور حقیقی معنوں میں ”حجۃ الاسلام“ کہلائے۔

ذاتی حالات:

نام محمد، کنیت ابو حامد اور والد کا نام بھی محمد تھا، حجۃ الاسلام کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، سلسلہ نسب یہ ہے: محمد بن محمد بن محمد بن احمد۔ ضلع طوس کے شہر طاہران میں 450ھ میں پیدا ہوئے، گویا کہ آپ فارسی النسل تھے، غزالی کے والد کو لکھنے پڑھنے کا موقع ہاتھ نہیں آیا، مگر اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لئے وہ فکر مندی رکھتے تھے؛ چنانچہ وفات سے پہلے انہوں نے دونوں فرزند ان محمد اور احمد غزالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور ان سے خواہش ظاہر کی کہ ان کی تعلیم و تربیت کا نظم و نسق کر دیا جائے، ان بزرگ نے اس بابت توجہ کی اور ابتدائی مرحلے طے کرائے، پھر یوں ہوا کہ مالی وسائل کی کمی کی وجہ کر تعلیمی مصارف کا نظم نہ ہو پایا، تو انہوں نے اپنی تنگ دستی کا شکوہ کرتے ہوئے معذرت کردی اور مشورہ دیا کہ کسی خانگی مدرسہ میں داخل ہو جائیں؛ چوں کہ ایسے طلبہ کی کفالت شہر کے رؤسا کی طرف سے کردی جاتی تھی، اس طرح غزالی مدرسہ میں داخل کر دئے گئے، اور ان کی تعلیم کا نظم ہوا۔

آپ نے فقہ کی ابتدائی کتابیں وطن ہی کے معروف عالم شیخ محمد رازکانی سے پڑھیں، پھر جرجان کا رخ کیا، وہاں ابونصر اسماعیلی کے دامن علم سے وابستہ ہوئے، مزید علمی تشنگی دور کرنے کے لئے علم کے پایہ تخت نیشاپور کا قصد کیا، وہاں امام الحرمین کے حلقہ درس میں شامل ہوئے، اپنی درس گاہ میں صلاحیت اور صالحیت کی وجہ کر ممتاز نظر آنے لگے، اور امام الحرمین کے نائب بن گئے، اور تاحیات ان کے

سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتے رہے، استاذ کے انتقال کے بعد نیشاپور سے نکلے، اس وقت غزالی کی عمر 28 سال تھی مگر اس کم سنی کے باوجود ان کا شمار وقت کے ممتاز اہل علم میں ہونے لگا تھا، درس و تدریس سے فارغ ہوئے تو آپ کے علم و فضل کی گونج ہر طرف سنائی دے رہی تھی، نظام الملک طوق بھی آپ کے معترف تھے، دربار شاہی میں بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ آپ کا خیر مقدم کیا، علمی مجلسوں اور دینی مناظروں کو آپ نے زینت بخشی، اس طرح غزالی کو شاہی سرپرستی حاصل ہو گئی، اور چند ہی سالوں میں عالم اسلام کی اس عہد کی عظیم تر دانش گاہ مدرسہ نظامیہ کی صدارت کے لئے آپ کا انتخاب کیا گیا، جو کہ اس وقت کا سب سے بڑا اعزاز تھا؛ چنانچہ 38 سال کی عمر 484ھ میں آپ بغداد میں داخل ہوئے اور مدرسہ نظامیہ میں درس و تدریس کا آغاز کیا، پھر امام صاحب کی زندگی میں ایک بڑی تبدیلی آئی، اور آپ نے اس قلمرو کو چھوڑ کر عزالت و خلوت کی راہ اختیار کی، کم و بیش گیارہ سال خودی کی تلاش اور نفس کے علاج کے لئے رہ نورددی کی، مگر چوں کہ اللہ کو کچھ اور منظور تھا، اس لئے دوبارہ خلوت سے جلوت کا رخ کیا اور جہاں نبی کے بعد جہاں بانی کی طرف توجہ دی، اسی طرح اسلام کی خدمت کے لئے یکسو ہو گئے، اور الحاد، فکری انحرافات اور فلسفہ و کلام سے پیدا ہونے والے فساد کا قلع قمع کرنے پر لگ گئے، اور تجدیدی کارنامے انجام دئے، امام غزالی کا 14 جمادی الثانی 505ھ میں بمقام طابران انتقال ہوا اور وہیں دفن کئے گئے۔

اصلاحی کارنامے:

امام ابو حامد غزالی کی شخصیت دراصل ایک نئے دور کا آغاز تھا، آپ نے فکر و نظر اور علم کے مختلف میدانوں میں تجدیدی و اصلاحی کارنامے انجام دئے، اور اس بابت یہ بات بہت اہمیت کی حامل ہے کہ عام طور پر کسی انسان کی تشکیل میں اس کے ارد گرد کے ماحول جیسے عناصر بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انسان اسی سانچے میں ڈھل جاتا ہے، مگر خال خال ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جو ان عناصر اور زاویوں سے بلند ہو کر اپنی فکر و نظر کی دنیا خود آباد کرتی ہیں، ایسے ہی لوگوں میں امام غزالی کا نام بھی آتا ہے، وہ روایت شکن بھی تھے اور روایت ساز بھی، ان کی اسی اولوالعزمی نے انہیں حجۃ الاسلام اور مجددین کے منصب تک پہنچایا تھا۔

تقلید و جمود سے انحراف:

امام غزالی نے اپنے دور کا جائزہ لیا تھا تو انہیں سخت مایوسی ہوئی، کیوں کہ پورا اسلامی معاشرہ تقلید جامد کا شکار تھا، فقہی مذاہب کے متبعین میں اس درجہ تقلید سرایت کر گئی تھی کہ دلیل و ثبوت کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی، علوم عقلیہ کا یہ حال تھا کہ ابن سیناء فارابی بھی ارسطو و افلاطون کے نظریات کو قطعی سمجھتے تھے، اور ان سے اختلاف کی گنجائش کے ذرا بھی روادار نہیں تھے، اسی طرح اشاعرہ و حنابلہ میں سخت کشیدگی رہا کرتی تھی، ابوالحسن اشعری کے ماننے والے ان کے افکار سے کسی قدر اختلاف کی گنجائش نہیں رکھتے، اور نہ ہی حنابلہ میں جرأت گفتار تھی، یہ گمراہ ایک دوسرے کو گمراہ بتلاتے نہیں تھکتے تھے۔

امام غزالی نے خود کو ان سب بندشوں سے بلند کر کے دیکھا، مگر ارد گرد کی حقیقی صورت حال یہ تھی کہ اسلامی عقائد، اسلامی اخلاق اسلامی اصول حکومت اور فلسفہ تعلیم وغیرہ کوئی بھی دائرہ اپنے صحیح اسلامی اصول پر قائم نہیں ہے؛ چنانچہ آپ نے ترک تقلید کر کے راہ تجدید اختیار کی، عقائد کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوئے، آپ نے عقائد کے باب میں ان مسائل کی تلاش کی جن پر اسلام و کفر کی بنیاد کو واضح کیا جاسکے

نیز بعض وہ درآمد مسائل جن کی بنیاد پر اشاعرہ و حنابلہ ایک دوسرے کی تکفیر کر دیا کرتے تھے ان کی حقیقت کو واضح کیا، بعض فرقے اجماع و تواتر کے انکار کی تہمت سے بھی کفر کا حکم لگا دیتے تھے، امام صاحب نے درجہ بندی کی کہ اجماع اور تواتر سے کون سا درجہ مراد ہے، اور واضح کیا کہ ہر بات کو تواتر و اجماع کے دائرہ میں نہیں شامل کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح آپ نے نظام تعلیم کی بھی اصلاح کی، غزالی کے دور میں تعلیم کے حوالے سے سب سے بڑی افتاد یہ تھی کہ غیر مذہبی علوم کو لوگوں نے مذہبی علوم کا درجہ دے دیا تھا، اور اس کے نتیجے میں دو خرابیاں پیدا ہوئیں ایک تو جو اصل مذہبی علوم تھے ان سے پہلو تہی برتی گئی، دوسرے یہ کہ غیر مذہبی علوم میں پائے جانے والے اختلاف کو بھی مذہبی رنگ دے دیا گیا، ظاہر ہے اس کا اثر برادر راست سماج و معاشرہ پر پڑتا، چنانچہ ادب، منطق، نحو، ریاضی اور علم ہیئت وغیرہ کو مذہبی درجہ دیا گیا تھا، اور ان میں باہمی اختلاف کو بھی تکفیر اور تفسیق تک پہنچا دیا جاتا تھا۔

اسی طرح آپ کے اصلاحی کارناموں میں اخلاق کی اصلاح کا بھی اہم حصہ ہے، غزالی نے سب سے پہلے اس بات کو بتایا کہ سماج میں موجود بد اخلاقیوں کا ذمہ دار کون ہے، اور آپ نے پوری جرأت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا کہ:

رعایا اس وجہ سے ابتر ہو گئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی، اور سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی کہ علماء کی حالت بگڑ گئی، اور علماء کی خرابی اس وجہ سے ہے کہ جاہ و مال کی محبت نے ان کے دلوں کو چھالیا ہے۔

گویا کہ آپ کے مطابق قوم کی بد اخلاقی اور اقدار سے دوری کے ذمہ دار علماء ہی تھے؛ چنانچہ آپ نے کتابوں میں علماء کی اصلاح پر خاص توجہ دی، اور مستقبل وہ ابواب قائم کئے جن کا تعلق علماء کی اصلاح سے تھا۔

امام غزالی نے مملکت کی اصلاح کی طرف بھی توجہ دی عوام کی آزادی و خوش حالی کی طرف بادشاہوں کو متوجہ کیا، اور رعایا کی شخص آزادی کی اہمیت کو اجاگر کیا، غرض یہ کہ آپ نے کتابوں اور خصوصی نوشتوں کے ذریعہ مملکت کے نظام، حکمران اور ان کے رویوں کی اصلاح کی۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام غزالی نے اپنے وقت کے تمام مسائل کی طرف توجہ کی، اور ان کی اصلاح میں لگے رہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ آپ کے اصلاحی و تجدیدی کارناموں کا بڑا اثر ہوا، اور آج تک اہل علم کا ایک گروہ ایک اصلاح پسند طبقہ غزالی ہی کے طرز و انداز پر عمل پیرا رہا ہے۔

علمی کارنامے:

امام غزالی کو دوام و جاودانی ان کی تصنیفات نے دیا ہے، ان کا علمی سرمایہ اس حیثیت سے حیرت انگیز ہے کہ عمر صرف 54/55 برس پائی، بیس برس کے ہوئے تو تصنیف و تالیف کا آغاز کیا، پھر کم و بیش گیارہ سال عزلت و خلوت میں گزارے، بایں ہمہ نہایت علمی سرمایہ آپ نے چھوڑا، جو اپنی کیت اور اور کیفیت ہر دو لحاظ سے وقیع ہے، محققین کا خیال ہے کہ آپ کی کتابوں کی تعداد سینکڑوں میں ہے، غزالی نے عربی فارسی دونوں زبانوں میں کتابیں قلمبند کی، ذیل میں چند اہم کتابوں کے نام موضوعاتی ترتیب سے ذکر کئے جاتے ہیں:

وسیط، بسیط، وجیز، مجموعہ فتاویٰ

نقد:

تخصیص الماخذ، شفاء العلیل، مستصفیٰ

اصول فقہ:

مقاصد الفلاسفہ، تہافت الفلاسفہ،

فلسفہ:

مستظہری، تفرقہ بین الاسلام والزندقہ، الرسالۃ القدسیہ

کلام:

احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، منہاج العابدین، معراج السالکین

تصوف و اخلاق:

ابو حامد غزالی اور علم کلام:

امام غزالی اپنی دنیا کے آپ موجد تھے، اس لئے یہ بات مشکل تھی کہ وہ علم کلام کے جمود کو قبول کر لیں اور اندیشہ تقلید کا شکار ہو جائیں، آپ کے عہد میں صورت حال یہ تھی کہ متکلمین امام ابو الحسن اشعری اور ابو بکر باقلانی کے طرز کے طرز استدلال، مقدمات و دلائل نیز ان ہی کے پیش کردہ نتائج پر انحصار کر چکے تھے، اور ان سے سرمو انحراف کے روادار نہیں تھے، اس کیفیت نے علم کلام کو جمود کا شکار کر دیا تھا، جب کہ ہونا تو یوں چاہئے تھا کہ یہ فن سب سے زیادہ زمانہ آگاہ اور زمانے سے ہم آہنگ ہو؛ چنانچہ امام غزالی نے اس جانب توجہ کی، اور اصول عقائد پر مجتہدانہ اسلوب میں گفتگو کی اسلامی عقائد کو ثابت کرنے کے لئے نئے مقدمات اور دلائل پیش کئے، اور ایک ایسے طریقہ استدلال کی بنیاد رکھی جو مبہم و مشکوک ہونے کے بجائے تشفی بخش اور یقینی ہو؛ چنانچہ بعض نئی اصطلاحات کو وجود بخشا، ابو الحسن اشعری اور ان کے ہم رکاب اہل علم سے اختلاف بھی کیا، اسی طرح علم کلام میں نئی روش کی بنیاد رکھی اور تجدیدی خدمت انجام دی، ظاہر ہے اس روایت شکنی کو کوئی روایت پسند طبقہ کیسے برداشت کرتا، چنانچہ اشاعرہ کی طرف سے آپ کے عقائد پر زلیخ و ضلال اور مسلک حق سے انحراف کے تیر و نشتر چلائے گئے، اور رد و قدح کا بازار گرم کیا گیا۔

علم کلام کے بارے میں غزالی کا اصول موقف

امام غزالی چوں کہ کسی موضوع بحث پر کرتے ہوئے کسی خاص دائرہ میں رہ کر نہیں غور و فکر کرتے، بلکہ اپنے بلند افق اور مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ اس کا جائزہ لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم کلام کی دونوں جہتوں پر نگاہ رکھی، اس میں سے کیا فائدہ ہے؟ نیز اس فن سے نقصان و ضرر کا کیا پہلو ہے؟ یہ دونوں جہتیں ان کے پیش نظر تھیں، اس حوالے سے غزالی کے یہ دو اقتباسات اہمیت کے حامل ہیں:

غزالی کی آخری تصنیف الجامع العوام عن علم الکلام ہے، اس میں آپ رقم طراز ہیں کہ:

قرآنی دلائل غذا کی طرح ہیں جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے، اور متکلمین کے دلائل دوا کی طرح ہیں، جس سے کوئی کوئی فائدہ

اٹھاتا ہے اور اکثر آدمیوں کو اس سے نقصان ہوتا ہے؛ بلکہ قرآنی دلائل کی مثال پانی کی سی ہے، جس سے

دو دھ پیتا بچھا اور طاقتور آدمی یکساں فائدہ اٹھاتے ہیں، باقی دلائل (کلامیہ) کھانے کے انواع و اقسام کی

طرح ہیں، کہ کبھی ان سے طاقتور آدمیوں کو فائدہ پہنچتا ہے، اور کبھی ضرر، اور بچوں کے لئے وہ

مطلقاً کارآمد نہیں۔

غزالی کی طبیعت میں جو حق پسندی ہے اس نے انہیں مزید وضاحت کے ساتھ علم کلام کے نقصان کو بھی واضح کرنے پر مجبور کر دیا، آپ لکھتے ہیں:

لوگوں کو علم کلام سے جو نقصان پہنچتا ہے اس کی دلیل خود مشاہدہ اور تجربہ ہے تجربہ کار لوگ یہ جانتے ہیں کہ متکلمین پیدا ہوئے اور علم کلام کا چرچا ہوا کیسی مصیبت آئی اور خرابی پھیلی، صحابہ کا دور اس خرابی سے محفوظ تھا۔

علم کلام کی اصلاح:

امام غزالی نے علم کلام کے بہت سے تسلیم شدہ اصولوں سے انحراف کیا ہے، اور خود اپنے نظریات پیش کئے ہیں، ذیل میں چند مثالوں سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

متکلمین کے ہاں یہ مسئلہ اصولی حیثیت کا حامل ہے کہ چیزوں کے وجود میں اسباب کا دخل نہیں ہوتا ہے، علم کلام کی زبان میں کہا جاتا ہے ”سلسلہ اسباب باطل ہے“ امام غزالی نے اس نظریہ سے اختلاف کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اس سے ظاہر ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لئے یہ طریقہ جاری رکھا ہے کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود میں آئے گا؛ بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائیں، یہ اس قسم کے اسباب ہیں جن سے مسببات کا وجود وابستہ ہے، جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہے، اگر تم اس بات کا انتظار کرو گے کہ خدا تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کو ختم کر دے، یا روٹی میں حرکت پیدا کر دی کہ خود بخود تم تک چلی آئے، یا ایک فرشہ مقرر کر دیا کہ روٹی کو منہ میں چبا کر تمہارے معدے تک پہنچا دے، تو تم خدا کے طریقہ اور عادت سے جاہل ہو۔

اسی طرح متکلمین کا خیال ہے کہ کائنات کی تخلیق میں کوئی خاص مصلحت یا نظام کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خالق کائنات نے اپنے حسب منشاء جو چیز جیسے چاہی اور جب چاہی پیدا کر دی، غزالی نے اس نقطہ نظر کی بھی پر زور مخالفت کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

جو کچھ آسمان و زمین میں ہے وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے مطابق پیدا ہوا ہے، جس طرح وہ چیزیں وجود بخشی گئی ہیں اور جس ترتیب پر، اس کے خلاف کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا تھا۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہیں تھا اور اگر ممکن تھا اور اس کے باوجود خدا نے اس کو رکھ چھوڑ اکمل انداز میں نہیں کیا، اور اس کو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ بخل ہے، جو خلاف کرم ہے اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے، اور اگر باوجود ممکن ہونے کے خود اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازماً تا ہے، جو الوہیت کے خلاف ہے۔

اس طرح امام غزالی نے متکلمین سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا اور اپنے نقطہ نظر کو پیش کیا، اس جیسے اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن پر غزالی نے تنقید کی ہے۔

7.5 فخر الدین رازی

اسلامی کتب خانوں کو جن اہل علم نے اپنے علمی سرمایہ سے مالا مال کیا ہے، ان میں ایک نمایاں نام امام فخر الدین رازی کا ہے۔ مختلف علوم و فنون میں کم و بیش سو کتابیں آپ نے سپرد قلم کیں اور ان میں بعض کتابیں انسائیکلو پیڈیا کی نوعیت کی ہیں، تفسیر، فقہ، و اصول فقہ اور علم کلام آپ کا خاص موضوع ہے، بلکہ اسی حیثیت سے حلقہ اہل علم میں شہرت پائی اور فن کے ”امام“ کہلائے۔

ذاتی حالات:

آپ کا نام محمد، والد گرامی کا نام عمر، اور کنیت ابو عبد اللہ یا ابو الفضل ہے۔ ”شیخ الاسلام“ کے لقب سے جانے جاتے ہیں، سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی، بعض محققین کا خیال ہے کہ امام فخر الدین رازی کا نسب حضرت ابو بکرؓ سے جاملتا ہے، مگر رازی نے خود صراحت کی ہے کہ وہ حضرت عمر بن خطاب کی نسل سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس باب میں خود ان کے بیان کو درست سمجھا جائے گا۔

آپ کے والد اُس عہد کے اہل علم میں شمار ہوتے تھے؛ چنانچہ حدیث و ادب سے گہرا شغف رکھتے تھے، مسند و عطا و ارشاد بھی سنبھال رکھی تھی، تصوف و علم کلام میں خود درک و کمال رکھتے تھے، تصنیف و تالیف پر بھی توجہ رہی، چنانچہ علم کلام میں غایۃ المرام نامی کتاب قلم بند کی، اس کے علاوہ اور بھی کتابیں آپ کی طرف منسوب ہیں۔ گویا کہ امام رازی خود ایک علمی خانوادہ سے تعلق رکھتے رہتے اس خاندانی پس منظر نے ان کی شخصیت کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔

امام رازی علماء کی سرزمین ”رے“ میں 544 ہجری میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی، والد کے انتقال کے مختلف اہل علم سے خوشہ چینی کی، چنانچہ کمال سمعانی سے فقہ، مجد الدین جیلی سے فلسفہ اور علم کلام حاصل کیا۔ اسی طرح تحصیل علم کلام کیلئے آذربائیجان کے علم دوست شہر مراغہ اور خوارزم کا بھی رخ کیا۔ امام رازی نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا، خاص طور پر بلاد ماوراء النہر کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جگہ جگہ عقیدہ و علم کلام کے موضوع پر آپ کے مناظرے ہوا کرتے تھے۔ سرزمین ہند بھی آپ آئے، گو کہ اس سفر کے حالات دستیاب نہیں ہو پائے ہیں، البتہ انہوں نے ایک جگہ ”ہند“ کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ ضرور لکھا ہے: ”میں ہندوستان کے شہروں میں گیا تو دیکھا کہ یہ کفار خدا کے وجود پر متفق ہیں“ آغاز شوال 606 ہجری، یکشنبہ کے روز ہرات میں وفات پائی۔

اصلاحی خدمات:

امام فخر الدین رازی کی خدمات اور کارنامے ہمہ جہت ہیں۔ انہوں نے تصنیف و تالیف کے میدان میں جہاں علمی شاہکار پیش کئے ہیں، وہیں درس و تدریس کے منصب کو بھی عزت بخشی، وعظ و اصلاح کی وادی میں بھی صحرا و نوردی کی، حکمرانوں اور شاہان وقت کی تربیت سے بھی غافل نہیں رہے، اسی طرح غیر اسلامی نظریات کے حامل گروہوں سے بھی نبرد آزار ہے۔

فخر الدین رازی کا دلچسپ مشغلہ درس و تدریس تھا، عمر عزیز کا بڑا حصہ اس میدان کی نذر کیا۔ چنانچہ آپ کے حلقہ درس میں درویش صفت طالبان علم کے ساتھ شاہان وقت بھی شریک ہوتے اور استفادہ کیا کرتے۔ آپ کے علمی مقام و مرتبہ کے پیش نظر طلبہ سیکڑوں اور ہزاروں میل کا سفر طے کر کے حاضر درس ہوئے۔ اس حلقہ علم کا مزاج یہ ہوتا کہ ہر کس و ناکس کو سوال کرنے کی اجازت ہوتی۔ عام مسائل پر خود آپ کے تربیت یافتہ تلامیذ جواب دیتے اور مشکل و دقیق سوالات پر امام رازی بذات خود بحث کرتے۔ ترجمہ نگاروں نے لکھا ہے کہ آپ کی طرف رجوع کا یہ عالم تھا کہ جب ان کی سواری نکلتی تھی تو کم و بیش تین سو طلبہ و تشنگان علم ہم رکاب ہوتے۔ آپ کے شاگردوں کی فہرست طویل ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔ قاضی محی الدین مرعش، شہاب الدین نیشاپوری، زین الدین کشی، اسی طرح سلطان محمود اور ہرات کا فرماں روا حسین خرمین بھی آپ سے استفادہ کرنے والوں میں شامل ہے۔

رازی نے وعظ و ارشاد کی مجلس بھی آراستہ کیں، فلسفہ، علم کلام اور اخلاق و سلوک جیسے موضوعات پر نہایت عالمانہ اور موثر درس دیا کرتے، عوام کے پہلو بہ پہلو اور باب حل و عقد بھی ان مجلسوں میں شریک ہوتے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ: ”امام صاحب کو وعظ گوئی میں کمال حاصل تھا اور وہ عربی و فارسی دونوں زبانوں میں وعظ کہتے تھے“۔ آپ نے وقت کے حکمرانوں کی بھی اصلاح کی طرف توجہ دی، ایک بار برسر منبر سلطان شہاب الدین غوری کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ: ”اے دنیا کے بادشاہ نہ تیری سلطنت باقی رہے گی اور نہ رازی کا تملق و نفاق، ہم سب کو خدا کے پاس جانا ہوگا“۔ بادشاہ اس نصیحت پر اشک بار ہو گیا۔ رازی کی یہ مجلس وعظ اپنا خاص علمی رنگ رکھتی تھی، چنانچہ آپ سے مختلف فکر و نظر اور عقائد کے حامل افراد اپنے شکوک و شبہات بیان کرتے اور ان کے جواب دیئے جاتے۔ اس طرح عقائد کی اصلاح کا کام بھی انجام دیا جاتا تھا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ کرامیہ اور دیگر گمراہ فرقوں کے بہت سے افراد نے توبہ کی اور اہل سنت و الجماعت کے عقیدہ کو اپنایا۔ آپ کی اس اصلاحی اور دعوتی جدوجہد کے نمایاں اثرات سے گمراہ فرقے کبیدہ خاطر تھے؛ چنانچہ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ فرقہ کرامیہ کے لوگوں نے امام رازی کو زہر دلوایا اور اس زہر کے نتیجے میں انہوں نے وفات پائی۔

علمی کارنامے:

امام رازی اصل میں تصنیف و تالیف کے میدان کے آدمی تھے۔ زندگی تمام اسی سے وابستہ رہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے تقریباً پرفن پر کتاب لکھی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ تفسیر و اصول اور فقہ کے امام سمجھے جاتے تھے اور علم کلام میں بھی کوئی انکا ہمسر نہیں تھا۔ ذیل میں ان کی چند کتابوں کا مختصر تعارف درج کیا جاتا ہے۔

تفسیر رازی:

فن تفسیر میں یہ اہم ترین کتاب شمار ہوتی ہے اور کیفیت و کمیت ہر دو لحاظ سے اہل علم اس کے مداح ہیں۔ مولف نے خود اس کا نام مفتح الغیب رکھا تھا مگر یہ تفسیر رازی یا التفسیر الکبیر کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد صرف سورہ فاتحہ کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ تفسیر رازی کے حوالے سے یہ بات اہل علم کے درمیان اختلاف کا سبب رہی ہے کہ یہ تفسیر مکمل امام رازی کے قلم سے لکھی گئی ہے یا آخری حصہ ان کے شاگردوں نے امام رازی کے منہج کی رعایت کرتے ہوئے مکمل کیا ہے۔ دورانے پائی جاتی ہیں بہت سے محققین کا خیال ہے کہ مولف

نے خود ہی تفسیر مکمل کی تھی، یہ بات ڈاکٹر عماری، ڈاکٹر زرکان اور ڈاکٹر صلاح عبدالفتاح خالدی وغیرہ کی ہے، جب کہ شیخ عبدالرحمن معلیٰ کی رائے یہ ہے کہ امام رازی اس تفسیر کو مکمل نہیں کر سکے تھے بلکہ بعد میں ان کے شاگردوں نے امام رازی کے طرز تالیف کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو ختم قرآن تک پہنچایا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بات کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں ہے جس کا دعویٰ عبدالرحمن معلیٰ نے کیا ہے۔

مولف نے تفسیر رازی میں فقہی و اصولی مسائل سے بھی بحث کی ہے، اسی طرح نحو و صرف، ادب و بلاغت، ہیئت و ریاضی، فلسفہ و علم کلام جیسے مسائل بھی پوری طرح زیر بحث رہے، یہ تفسیر بارہا طبع ہو چکی ہے اور کتب خانوں میں دستیاب بھی ہے۔ رازی کی تفسیر پر علماء نے بہت کچھ نقد بھی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ انسانی کاوش ہونے کی حیثیت سے اس میں بہت سی قابل اعتراض باتیں بھی در آئی ہیں۔

المحصل:

چونکہ امام رازی فقہ و اصول فقہ میں بلند مقام رکھتے تھے اس لئے انہوں نے اس طرف بھی توجہ کی اور ایک نہایت تفصیلی کتاب اصول فقہ کے موضوع پر لکھی اور اس کا نام ’المحصل فی اصول الفقہ‘ رکھا۔ یہ کتاب بھی زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ مختلف اہل علم نے اس کا اختصار تیار کیا ہے بلکہ خود مولف نے بھی منتخب المحصول کے نام سے اس کا خلاصہ کیا ہے۔ رازی کی تفسیر کی طرح اس کتاب نے بھی اہل علم سے داد و تحفہ حاصل کی ہے۔

رازی نے ان کے علاوہ بھی دیگر کتابیں لکھی ہیں، جیسے کہ دلائل الاعجاز، یہ اعجاز قرآنی پر مشتمل ہے، صحابہ کے فضائل پر ’فضائل الصحابہ‘، امام شافعی کے مناقب پر ’مناقب الامام الشافعی‘، اخلاق و سلوک میں ’کتاب الاخلاق‘، اور ’کتاب فی ذم الدنیا‘ وغیرہ۔ غرض یہ کہ امام رازی اسلامی تاریخ میں کثیر التصانیف عالم کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔

فخر الدین رازی اور علم کلام:

علم کلام کے حوالہ سے امام رازی نے وہ شہرت حاصل کی کہ وہ اسی میدان کے فرد سمجھے جانے لگے اور کہا جاتا ہے کہ ان کے بعد کوئی ان کا ہم پلہ پیدا نہ ہوا، تفسیر رازی میں بھی ان کا یہی رنگ غالب رہا اور باضابطہ کئی کتابیں علم کلام پر آپ نے سپرد قلم کی ہیں۔ ذیل میں اس حوالے سے ان کی خدمات اور نظریات کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

علم کلام پر تالیفات:

اس موضوع پر امام رازی نے جو کتابیں تحریر کی ہیں، ان میں سے چند اس طرح ہیں۔

المطالب العالیہ

الاربعین فی اصول الدین

الخمس فی اصول الدین

مباحث عماریہ

محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الحكماء والمتکلمین

تہذیب الدلائل

اساس التقديس

تحصيل الحق

ارشاد النظائر الى لطائف الاسرار

اجوبة المسائل البخارية

لوامع النيات في شرح اسماء الله والصفات

كتاب الخلق والبعث

كتاب القضاء والقدر

تعجيز الفلاسفة

عصمة الانبياء

امام فخر الدین رازی فقہ میں امام شافعی کے متبع اور عقیدہ میں امام ابو الحسن الاشعری کے پیرو تھے؛ چنانچہ انہوں نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد و نظریات پر رکھی اور صد فیصد ان کی حمایت کی، بلکہ بعض وہ مسائل جن میں اشاعرہ کا نقطہ نظر کمزور اور تاویل کا محتاج تھا ان میں بھی اشاعرہ کی حمایت میں زور بیان صرف کیا، جیسے کہ جبر کا مسئلہ کہ انسان اپنے افعال پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں اس بابت رازی نے جبر کا دعویٰ کیا ہے اور اس پر عقلی و نقلی دلیلیں قائم کی ہیں۔

فن تفسیر میں علم کلام سے استفادہ:

امام رازی کی خدمت کا ایک نمایاں اور اہم کام سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے تفسیر قرآن میں علم کلام سے فائدہ اٹھایا ہے اور ایک ایسی تفسیر مرتب کی جو عقل و نقل کی جامع ہے، آپ سے پیشتر جو قرآن پاک کی تفاسیر لکھی گئی تھیں، ان میں بعض قرآنی آیتوں پر کئے جانے والے اعتراضات کے جوابات میں محض نقل و روایت پر اکتفاء کیا جاتا تھا، مگر ظاہر ہے کہ طہ و دین بیزار طبقہ کیلئے اس میں تشفی کا سامان نہیں ہوتا تھا؛ چنانچہ امام رازی نے ایک نئی طرح کی بنیاد ڈالی اور ایسی آیتوں کا جواب عقل و نقل دونوں کے پیمانے پر دیا۔ یاں یہ ضرور ہے کہ آپ سے قبل اگر وہ معتزلہ نے اس طرح کی کاوشیں کیں، مگر عقیدہ و نظریہ کے اعتبار سے یہ لوگ اس درجہ بدنام تھے کہ ان کی تحریروں کو قابل اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گویا مسلمان اشاعرہ کی طرف سے یہ پہلی کوشش تھی اور خاص طور پر امام رازی کی یہ پہلی پیش رفت تھی۔ امام رازی نے تفسیر میں وسعت قلبی اور بے تحشی کا ثبوت دیتے ہوئے معتزلہ کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا اور اس کا اعتراف بھی کیا، البتہ یہ بات ضرور لحاظ کے قابل ہے کہ رازی رطب و یابس اور صحیح و سقیم میں فرق نہیں برت پائے، خاص طور پر حدیثوں کے انتخاب میں یہ بات محسوس کی جاتی ہے، علامہ شبلی کا اس پر واقع تبصرہ یہ ہے:

”وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کے رو میں رطب و یابس کی تمیز نہیں کرتے اور سیکڑوں ایسی اچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبے کے بالکل نمایاں شان نہیں ہوتیں، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے وقیع اور معرکہ الآراء مسائل حل کئے ہیں جن کا کسی اور کتاب میں نام و نشان بھی نہیں ملتا۔“

اہل علم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ قرآن مجید میں ماضی کے مختلف قصے جا بجا ذکر کئے گئے ہیں، مگر ان کہانیوں کی تفصیلات قرآن میں نہیں ملتیں، چنانچہ جب یہود و اہل کتاب دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے اپنی کتابوں اور روایتوں میں دستیاب تفصیلات کو قرآن مجید کی تفسیر کا حصہ بنا دیا، گویا اس طرح اسرائیلی واقعات اور روایات کی ایک بڑی تعداد ہمارے تفسیری ذخیرہ کا حصہ بن گئی، ان میں بہت سی غیر مستند اور بے سروپا باتوں سے بسا اوقات انبیاء کی عصمت اور پاک دامنی پر حرف آتا ہے، جیسے کہ حضرت یوسفؑ کا آمادہ گناہ ہونا، حضرت آدمؑ کا اپنے بیٹوں کا نام شیطان کے کہنے سے عبدالحارث رکھنا۔ واضح رہے کہ حارث شیطان کا نام ہے۔ ظاہر ہے ان جیسی بے بنیاد باتوں کی زبرد براہ راست انبیاء کی عصمت پر پڑتی ہے؛ چنانچہ امام رازی نے علمی جرات کے ساتھ ان واقعات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور دلیل و شہادت کی قوت کے ساتھ ایسی باتوں کو حرف غلط ثابت کیا۔

تفسیر رازی میں اسلامی عقائد کو صحیح و درست ثابت کرنے کیلئے امام رازی نے علم کلام سے خوب فائدہ اٹھایا اور عقل و نقل دونوں پیمانوں پر ان کی حقانیت کو پیش کیا جیسے کہ خدا کے وجود، عقیدہ توحید، نبوت، جبر و قدر اور رویت باری وغیرہ۔ اسی طرح منکرین دین اور ملحدین کو خود ان کے معیار اور طرز استدلال سے لا جواب کیا۔

فلسفہ اور علم کلام کا احترام:

امام رازی سے قبل فلسفہ اور علم کلام کے دائرے الگ الگ تھے۔ علم کلام کے بہت کم مسائل ایسے تھے جن کو ثابت کرنے کیلئے فلسفہ سے مدد لی جاتی، امام غزالی نے سب سے پہلے اس جانب رخ کیا اور ان کی پیروی میں امام رازی نے بھی اس راہ میں قدم رکھا، یہاں تک کہ انہوں نے علم کلام کو فلسفہ کے انداز پر مرتب کیا اور فلسفہ کے سیکڑوں مسائل کو علم کلام میں جگہ دی، پھر اسی روش پر متاخرین بھی چل پڑے، گویا کہ آپ کا مقصد یہ تھا کہ عقائد کے مسائل کو جدید فلسفہ کی روشنی میں پیش کیا جائے تاکہ ملحدین اور دین بیزار لوگوں پر حجت تمام کی جاسکے۔

فلسفہ کی تردید:

فلسفہ کے حوالے سے دوویے پائے جاتے تھے، ایک طبقہ وہ تھا جو ان کی ہر بات اور نظریہ کے سامنے سر تسلیم خم کئے ہوئے تھا اور سر مو انحراف کا روادار نہیں تھا، دوسرا گروہ ایسا پیدا ہوا جس نے فلسفہ پر نگاہ ڈالی اور اسلامی عقائد و نظریات سے متصادم مسائل کی غلطی ثابت کرنے پر اکتفاء کیا، مگر امام رازی نے ایک نئے طرز کی بنا ڈالی اور آپ کے بعد آنے والے اہل علم نے اسی روش کو اپنایا؛ چنانچہ امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں بلکہ اس حد تک فلو سے کام لیا کہ وہ مسائل جو خود اسلامی عقائد کی بنیاد تھے جیسے کہ توحید وغیرہ، ان پر اس انداز میں تنقید کی کہ بذات خود یہ عقیدہ درست ہے مگر اس کے اثبات میں فلاسفہ کا طرز استدلال ناقابل قبول ہے، واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ کے سیکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے اور ان سے مذہب کی تائید ہوتی تھی نہ کہ تردید، اسی وجہ سے بعض محققین نے رازی کے اس طرز پر تنقید بھی کی ہے اور ان کا علمی محاسبہ بھی کیا ہے۔

ذاتی حالات:

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کی ولادت 10 ربیع الاول 661ھ مطابق 1464ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں ہوئی۔ احمد تقی الدین نام رکھا گیا، بڑے ہونے کے بعد ابوالعباس کنیت اختیار کی، مگر شہرت ابن تیمیہ کے نام سے ہوئی، تیمیہ ان کے آباء و اجداد میں ایک مشہور شخصیت گذری ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کا سلسلہ نسب یوں ہے:

احمد تقی الدین ابوالعباس بن النضر شہاب الدین ابوالحسن عبدالحلیم بن الشیخ محمد الدین ابوالبرکات عبدالسلام بن ابو محمد عبداللہ بن ابو القاسم خضر بن محمد بن خضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ الحرانی۔

ابن تیمیہ نے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں وہ تاتار کا زمانہ تھا، پورا عالم اسلام اس کی زد میں تھا، خصوصاً عراق و جزیرہ کا علاقہ ان کے ظلم و ستم کی مشق گاہ بنا ہوا تھا۔ ابن تیمیہ ابھی سارے ان کے ہی تھے کہ تاتاریوں نے ان کے وطن حران پر چڑھائی کر دی، تاتاریوں کا داخلہ جس علاقہ میں بھی ہوتا آنا فانا وہ علاقہ ویرانے میں تبدیل ہو جاتا، آبادیاں ویران ہو جاتیں، علامہ ابن تیمیہ کے وطن حران کا بھی کچھ یہی حال ہوا جس کی وجہ سے ان کے اہل خانہ کو شام کے مشہور شہر دمشق کی طرف نقل مکانی کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔

علامہ ابن تیمیہ کا گھرانہ علمی ذوق کا حامل تھا کتابوں سے شغف رکھنے والا اور مطالعہ کا گرویدہ گھرانہ تھا، چنانچہ جب اس گھرانے نے دمشق کوچ کر جانے کا ارادہ کیا تو خاندانی کتب خانہ بھی اپنے ساتھ لے گیا، جانور نہ ہونے کی وجہ سے اہل خانہ کتابوں کی گاڑی خود اپنے ہاتھوں سے کھینچتے تھے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کی پرورش جس گھرانے میں ہوئی وہ جنون کی حد تک علمی ذخیروں سے تعلق رکھتا تھا۔

دمشق میں علامہ ابن تیمیہ کے جد امجد محمد الدین ابوالبرکات کو کافی شہرت حاصل تھی، عبدالحلیم ابن تیمیہ کی علمی و اصلاحی خدمات بھی لوگوں کے درمیان معروف تھیں، جس کی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کو اور ان کے افراد خاندان کو نئے علاقہ سے مانوس ہونے میں کچھ زیادہ مشقت نہیں ہوئی، بہت جلد علامہ ابن تیمیہ کے والد ماجد کا ایک حلقہ درس بن گیا اور جامع اموی نیز دارالحدیث السکری یہ میں ان کا درس شروع ہو گیا، علامہ ابن تیمیہ نے بھی باضابطہ تعلیم کا آغاز کر دیا، بہت ہی کم عرصہ میں قرآن کے حفظ کی تکمیل کر لی، حفظ قرآن کے بعد حدیث، فقہ، نحو اور صرف کے علوم کی تحصیل کی، جس کے لئے انھوں نے اپنے والد ماجد سے بھی کافی استفادہ کیا، علامہ نے اپنے زمانے میں زمانے کے تمام مروجہ علوم کی تحصیل کی، فقہ، اصول فقہ، فرائض، حدیث، تفسیر اور ادب عربی میں کمال درجہ کی دسترس حاصل کی، علوم دینیہ کے علاوہ کتابت و خوشنویسی اور حساب و ریاضی کی تحصیل میں بھی کسی طرح کے اغماض سے کام نہیں لیا۔

اصلاحی خدمات:

علامہ ابن تیمیہ کی پوری زندگی اصلاحی و تجدیدی خدمات سے عبارت تھی، داخلی و خارجی فتنوں کی سرکوبی میں انھوں نے کسی سہل انگاری یا بے جا مصلحت پسندی سے کام نہیں لیا، وہ صرف اشیہب قلم ہی کہ شہسوار نہیں تھے؛ بلکہ میدان کارزار کے سپہ سالار بھی تھے، اسلام کی

خدمت کے لئے حسب ضرورت شمشیر و قلم دونوں کو استعمال کیا، وہ اس بات سے بخوبی آگاہ تھے کہ اسلام کی بقاء اور اس کے دفاع کے لئے صرف ”خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات کافی“ نہیں ہے بلکہ ”وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل“ کی لکار بھی بیکار ضروری ہے، ان کی زندگی یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم کی حقیقی مثال تھی، مخالفتوں کے بلاخیز تپھڑوں میں بھی انھوں نے اپنے سفینہ نجات کا ناخدا بس ایک خدا ہی کو سمجھا، آزمائشوں کی باد صحر میں انکے چراغ عزم کی لویں اور بڑھ جایا کرتی تھیں، نامساعد حالات کے طوفان میں ان کی عقاب فی فکر اور بلند پرواز ہو جایا کرتی تھیں، علامہ نے دین اسلام میں درآئی بدعات و منکرات کا ازالہ کیا، تاتاریوں سے مقابلہ کیا، شیعیت و مسیحیت کی حقیقت کو طشت از بام کیا، خلاف شریعت نظریات و تصورات کا تنقیدی و اصلاحی جائزہ لیا، علامہ کی اصلاحی خدمات کی فہرست کافی طویل ہے، یہاں چند کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

(الف) رد عیسائیت

ہر زمانہ میں باطل مذاہب کے لوگ دین حق کو بدنام کرنے اور لوگوں کو اس سے دور کرنے کے لئے کوشاں رہتے ہیں، علامہ کے دور میں بھی مسیحیت کے پادریوں کی طرف سے اس طرح کی ایک کوشش کی گئی، وہ یہ کہ قبرص کے عیسائیوں نے ایک کتاب شائع کی جس میں انھوں نے عقلاً و نقلاً مسیحیت کو ثابت کیا اور اس بات کا دعویٰ کیا کہ حضرت محمد ﷺ کی نبوت صرف عربوں کے لئے خاص تھی، لہذا عجم کے عوام خاص کر عیسائی آپ پر ایمان لانے کے مکلف نہیں ہیں، یہ کتاب شام پہنچی تو علمی حلقوں میں ایک ہل چل مچ گئی، علامہ ابن تیمیہ کو جب اس کی اطلاع ملی تو علامہ نے اس کے جواب کیلئے اپنا قلم اٹھایا، علامہ ابن تیمیہ نے مروجہ مسیحیت پر علمی تنقید کی اور اس کی حقیقت کو واضح کاف کیا۔ علامہ کی یہ کتاب ”الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح“ کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، مولانا علی میاں ندویؒ اس کتاب کے بارے میں رقم طراز ہیں:

”اس کتاب سے ان کی وسعت نظر، مطالعہ کے تنوع، مذاہب و ادیان کی تاریخ سے گہری واقفیت اور صحیح سابقہ پر وسیع نظر کا اندازہ ہوتا ہے، اس کتاب میں انھوں نے صرف مدافعت اور صفائی پیش کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ مسیحیت کی بنیادوں پر بھی حملہ کیا ہے، نبوت محمدی کے ثابت کرنے کے لئے انھوں نے وہی قدیم اور اصطلاحی دلائل نہیں دیے ہیں، جو علم کلام اور مناظرہ فرق کی کتابوں کا قدیم شعار ہے؛ بلکہ ایسے نئے وجوہ اور دلائل پیش کئے ہیں، جو زیادہ دل نشین اور ایمان آفریں ہیں۔“

(ب) شیعیت پر تنقید

علامہ ابن تیمیہ کے ایک معاصر شیعہ عالم ابن المطیر الحلی نے شیعیت کو ثابت کرنے کے لئے ”منہج الکرامۃ فی معرفۃ الامامۃ“ کے نام سے تالیف کی، مصنف نے اس کتاب میں اہل بیت کی امامت و عصمت کو ثابت کرنے کے لئے قرآنی آیات اور احادیث و تاریخ و روایات کو مستدل بنایا تھا، خلفاء راشدین کی کھل کر تردید کی اور زبان طعن دراز کرنے میں بھی کسی طرح کی جھجک محسوس نہیں کی۔ یہ کتاب علم کلام، عقائد، فلسفہ، تفسیر، حدیث، تاریخ اور آثار کے موضوعات پر مشتمل تھی، لہذا اس کتاب کے مباحث کا تنقیدی جائزہ لینے کیلئے وہی شخصیت قلم اٹھا سکتی تھی جو مذکورہ بالا علوم پر گہری نظر رکھتی ہو، بظاہر اس زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ اس کے لئے موزوں ترین شخص تھے، چنانچہ علامہ نے قلم اٹھایا اور اس کتاب کے نظریات و دعوؤں کی قلمی کھول کر رکھ دی، علامہ ابن تیمیہ کی یہ کتاب منہاج السنۃ النبویہ فی نقض کلام الشیعہ

والقدر یہ کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے:

(ج)۔ انکار بدعات و ازالہ منکرات

عجمیوں و عیسائیوں کے اختلاط کی وجہ سے اور بعض جاہل صوفیوں کے غلو آمیز نظریات و تصورات کی وجہ سے بہت سی بدعات و منکرات مسلم سماج میں در آئی تھیں، علامہ ابن تیمیہ نے ان بدعات و منکرات کا قلع قمع اور سنتِ مطہرہ کے مزاج کو سماج میں عام کرنے کے لئے حتی الامکان جدوجہد کی، مثلاً دمشق کے قریب نہر قلود کے کنارے ایک چٹان تھی، جہاں توہم پرست مسلمان مانتے تھے، علامہ 74ھ میں وہاں اور اپنے ہمراہ سنگ تراشوں کو بھی لے لیا، اور خود جا کر اس چٹان کو کاٹ کر ہمیشہ کے لئے اس بدعت کا استیصال کر دیا۔

(د) عقیدۃ وحدۃ الوجود کی تردید:

شیخ محی الدین ابن عربی کے اثر و رسوخ کی وجہ سے از مسلک عقیدۃ وحدۃ الوجود کافی شہرت پا رہا تھا، اور لوگ اس عقیدے کے سلسلہ میں حد درجہ غلو کا شکار ہو گئے تھے، علامہ ابن تیمیہ نے اپنے قلم سے اس عقیدے کی بھی اصلاح فرمائی، انھوں نے اپنی تصنیفات میں مختلف مواقع پر اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔

(ه) تاتاریوں کے خلاف جہاد:

علامہ ابن تیمیہ کے زمانے میں تاتاری پورے عالم اسلام میں دندناتے پھر رہے تھے، ان کے رعب و دبدبے سے سربراہانِ حکومت سہمے ہوئے رہتے تھے، مگر علامہ نے پوری فراست کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہ صرف ان تاتاریوں کے خلاف اعلانِ جنگ کیا بلکہ بذاتِ خود جہاد میں شریک ہو کر داعشجاعت حاصل کی۔

(و) شراب کے خلاف جہاد

نائبِ شام سیف الدین قیچق کی سرپرستی میں مختلف شراب خانے چل رہے تھے، اور علی الاعلان شراب فروخت ہو رہی تھی، علامہ ابن تیمیہ نے جب یہ دیکھا کہ حکومت کی طرف سے اس کے خلاف کوئی ٹوٹس نہیں لی جا رہی ہے تو انھوں نے ان شراب خانوں کے کاروبار کے خلاف خود ہی مہم چھیڑ دی؛ چنانچہ اپنے شاگردوں اور احباب کے ساتھ سارے شہر کا دورہ کیا، شراب خانوں کے منکے اور جام و سبوتوڑ ڈالے، شرابیوں کو بہادیں۔

(ز) نصیریوں و اسماعیلیوں کے خلاف جہاد:

علامہ ابن تیمیہ نے تاتاریوں کے خلاف تو جہاد کیا ہی ہے، نصیریوں اور اسماعیلیوں کے خلاف بھی جہاد کیا ہے، یہ جہاد 705ھ میں ۲۲ محرم کو جرد کے مقام پر ہوا۔

(3) علمی کارنامے:

علامہ ابن تیمیہ کی نشوونما ایک علمی خانوادے میں ہوئی تھی، اس لیے علمی و تحقیقی مزاج ان کا وصف خاص تھا، انھوں نے اپنی زندگی علم و تحقیق کی طلب و جستجو میں گزاری، حالات کی ناسازگاری ان کی طلب علم کی راہ میں حائل نہ ہو سکی، انھوں نے نامساعد حالات اور فتنوں کی یلغار کے زمانے میں اتنا کچھ سیر قلم کیا ہے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے، یہاں ان کے علمی کارناموں کا احاطہ کرنا ممکن ہے نہ مقصود، اس لیے چند گوشوں پر مختصر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

۱۔ تفسیر:

تفسیر سے علامہ ابن تیمیہ کو خاص دلچسپی تھی، قرآن کی آیتوں اور ان آیتوں کی تشریح و تفسیر سے علامہ ابن تیمیہ کو خصوصی شغف تھا، علامہ کی تحریریں ان کے اس ذوق کی گواہی دیتی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس کے جنازہ کی نماز کا جب اعلان کیا گیا تو ان الفاظ سے کیا گیا ”الصلوة علی ترجمان القرآن“ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عوام میں ان کی پہچان ترجمان القرآن کی حیثیت سے تھی، علامہ کے شاگردوں کا کہنا ہے کہ علامہ نے تفسیر کے موضوع پر جو کام کیا ہے وہ تیس جلدوں سے متجاوز نہیں، اے کاش کہ ان کا یہ ذخیرہ دستیاب ہو جاتا، علامہ کی بعض سورتوں کی تفسیر طبع ہو کر منظر عام پر آئی ہے جس سے اس فن میں ان کے علمی قد کی بلندی کا اندازہ ہوتا ہے۔

ب۔ حدیث:

فن حدیث میں علامہ ابن تیمیہ کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی، لیکن ان کی تصنیفات حدیث سے استشہاد، حدیث پر روایت و درایت کلام، راویوں پر جرح، احادیث سے مسائل کا استنباط سے بھری پڑی ہیں، جو علم حدیث سے ان گہرے تعلق کو بتاتی ہیں۔

ج۔ اصول فقہ

علامہ کی تصنیفات میں اصول فقہ کی بحثیں جا بجا ملتی ہیں، خاص طور پر ان کے مجموع الفتاویٰ میں ایک بڑا حصہ اصولی بحثوں کا ہے، علامہ نے اس فن میں بعض مستقل رسائل بھی تالیف کیے، مثلاً مسالۃ القیاس، اور منہاج الوصول، علم الاصول وغیرہ۔

د۔ فقہ

علامہ ابن تیمیہ گو فقہ حنبلی سے منسلک تھے، لیکن مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے، خود اجتہاد کرتے تھے اور فقہی آراء و جزئیات کو صحیح احادیث کے تابع بنانے کی کوشش کرتے تھے، بہت سے مسائل میں انھوں نے امام احمد بن حنبل کی آراء سے اختلاف کیا ہے، بلکہ بعض مسائل میں تو فقہاء مسلک اربعہ سے بھی اختلاف کی راہ اختیار کی ہے، جس میں ایک مجلس میں طلاق ثلاثہ کا مسئلہ قابل ذکر ہے۔

علامہ کی فقہی بصیرت اور اجتہادی شان کا اندازہ لگانا ہو تو ”فتاویٰ ابن تیمیہ“ کے مجموعے کا مطالعہ کر لینا کافی ہوگا، ہمیں ان کی آراء سے اختلاف ہو سکتا ہے، مگر ان کی فقہی بصیرت، مصادر شریعت پر ان کی گہری نگاہ، نصوص شرعیہ کا ان کا وسیع مطالعہ اعتراف و تحریف کے لائق ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے علمی کارناموں کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد۔ بقول علامہ ابراہیم بن محمد بن خلیل اٹھسے پانچ سو تک پہنچتی ہے۔ ذہبی نے بھی اس طرح کی بات کہی ہے۔ ابو حفص البزار نے اعتراف کیا ہے کہ اسلامی ممالک میں جہاں بھی گیا لوگوں کو ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے پایا۔ علامہ کی تصنیفات میں چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں:

- 1۔ مجموع الفتاوی، 2۔ منہاج النبی، 3۔ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، 4۔ الصارم المسلول، 5۔ السیاسة الشرعیة، 6۔ شفاء العلیل، 7۔ رفع الملام عن الأئمة الأعلام، 8۔ الرد علی المصطفیین، 9۔ الحسبة، 10۔ اقتضاء الصراط المستقیم۔

(4) علم کلام

علم کلام کے موضوع پر علامہ ابن تیمیہ کی تحریریں ان کے علمی کارناموں میں بہت اہم کارنامہ ہے، بقول مولانا علی میاں ندویؒ کے، علم کلام وعقائد ان کی نصف یاد و ثلث تحریروں کا احاطہ کرتا ہے، مولانا رقم طراز ہیں:

”امام ابن تیمیہ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شاید علم کلام وعقائد ان کی تحریروں کے پورے سے نصف حصہ پر مشتمل ہوگا، یا دو ثلث حصوں پر، اس موضوع پر ان کے وہ رسائل جو مختلف مقامات اور شہروں کے نام پر معنون ہیں، مثلاً شرح اصہبانیہ، رسالہ حمویہ، تدمریہ، واسطیہ، کیلانیہ بغدادیہ ازہریہ وغیرہ وغیرہ، اس موضوع پر ان کے خیالات، قوت استدلال، حمیت دین اور ان کے علم و ذہانت کا مظہر ہیں۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ کا قلم حق رقم باطل کی تاریکیوں کو کا فور کر رہا تھا اور قرآن و سنت کے منہاج مستقیم کی شمع فروزاں کر رہا تھا اس زمانہ میں ہم کلام کافی زوروں پر تھا خاص کر اشاعرہ کا علم کلام مسلم سوسائٹی پر چھاپا مار رہا تھا، اس وقت کے سربراہ حکومت سلطان صلاح الدین ایوبی اشعری تھے، جس کی وجہ سے عوام بھی اشعری عقائد کے پابند تھے، حنابلہ کو اشاعرہ کا مد مقابل تصور کیا جاتا تھا، علامہ ابن تیمیہ کا تعلق چوں کہ حنبلی مسلک سے تھا، اسلئے انھوں نے حنابلہ کے موقف کی قرآن و سنت کی روشنی میں وضاحت کرنے کے لئے علم کلام، منطق اور فلسفہ کا پوری یکسوئی اور سنجیدگی کے ساتھ مطالعہ کیا، ان کے مطالعہ میں وسعت بھی تھی، اور گہرائی بھی، جامعیت بھی اور حق جوئی بھی، گیرائی بھی اور استیعاب بھی، علامہ نے ان علوم کا مطالعہ کرنے کے بعد ان علوم کی کمزوریوں اور غلطیوں کی بھی نشاندہی کی۔

یہاں علم کلام کے چند پیچیدہ اور دقیق مسائل کے سلسلہ میں علامہ کی آراء اختصار کے ساتھ نقل کی جاتی ہیں، تاکہ ان کی فکر اور ان کا مزاج و مذاق سمجھنے میں آسانی ہو سکے۔

1. استواء علی العرش

علم کلام کی بحثوں میں ایک نہایت ہی پیچیدہ بحث استواء علی العرش کی ہے؛ کہ خدا کے عرش پر مستوی ہونے کا کیا مطلب ہے، امام مالکؒ نے یہ کہہ کر ”الاستواء معلوم، والکلیف مجهول، والسؤال عنہ بدعة“ اس بحث کی تفصیلات میں جانے سے گریز کیا ہے، علماء سلف و خلف کا بھی یہی مزاج رہا ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کے موقف کو ان باتوں میں سمیٹا جاسکتا ہے:

الف۔ فلک کوئی شے نہیں ہے؛ بلکہ قہ کی طرح محدب ایک شے ہے جو آسمانوں کا احاطہ کی ہوئی ہے۔

ب۔ اللہ تعالیٰ کا اس سے تعلق خالق و مخلوق کا ہے نہ کہ احتیاج و جسم کا۔ یہ اللہ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں حد درجہ چھوٹی جسامت رکھتی ہے۔

2. رویت باری۔

رویت باری ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں معتزلہ کا موقف نفی کا ہے جب کہ اشاعرہ کا مسلک اثبات کا ہے، علامہ ابن تیمیہ بھی رویت باری کے ممکن ہونے کے قائل ہیں، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اس پر تمام اہل سنت کا اتفاق ہے۔

3. خلق قرآن

خلق قرآن کا مسئلہ ایک زمانے میں سلگتا ہوا سنگین موضوع سمجھا جاتا تھا، یہ وہی مسئلہ ہے جس کی وجہ سے امام احمد ابن حنبلؒ سخت آزمائشوں سے دوچار ہوئے، معتزلہ کا موقف قرآن کے موضوع ہونے کا ہے۔ جب کہ اہل سنت کا موقف یہ ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، دوسرے موقف والوں کے درمیان آگے چل کر یہ اختلاف ہوا کہ ”کلام“ کی حقیقت کیا ہے علامہ ابن تیمیہ نے کلام کی حقیقت کے سلسلہ میں پانچ مکاتب فکر ذکر کیے ہیں، اس مسئلہ پر علامہ کی جو بحث ہے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد بہ قول مولانا حنیف ندوی علامہ کا رجحان یہ معلوم ہو تا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بہ حیثیت لوح قدیم مانا جائے۔

4. صفات باری

صفات باری کے سلسلہ میں دو مشہور موقف ہیں: ایک اثبات و تحقیق کا، دوسرا نفی و تعطیل کا، پھر پہلے موقف کے دو پہلو ہیں: ایک ایجابی، دوسرے تنزیہی، ایجاب تعطیل کی ضد ہے اور تنزیہ تجسیم کی ضد ہے، پہلا موقف علماء اہل سنت والجماعت کا ہے اور علامہ ابن تیمیہ کا بھی یہی موقف ہے، لیکن چوں کہ علامہ نے تنزیہ پہلو کے بجائے ایجابی پر زیادہ زور دیا ہے، اس لیے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ وہ تجسیم کے قائل تھے، جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

5. جبر و قدر

اس مسئلہ میں بھی علامہ ابن تیمیہ کا موقف وہی ہے جو جمہور اہل سنت کا ہے کہ قادر مطلق تو اللہ تعالیٰ ہے؛ لیکن انسان کو افعال کا اختیار دیا گیا ہے، انسان کے افعال کا علم ازل سے اللہ تعالیٰ کو ہے؛ لیکن علم الہی جبر کو مستلزم نہیں۔

7.7 خلاصہ

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کا علماء اسلام میں بڑا مقام ہے۔ انہوں نے اپنی پوری زندگی اصلاحی و تجدیدی خدمات میں گزار دی۔ علامہ نے دین اسلام میں درآئی بدعات و منکرات کا ازالہ کیا، تاتاریوں سے مقابلہ کیا۔ باطل فرقوں کی حقیقت کو پشت از ہام کیا اور خلاف شریعت نظریات و تصورات کا تنقیدی و اصلاحی جائزہ لیا۔ علم کلام کے حوالے سے بھی علامہ ابن تیمیہ نے بیش بہا خدمات انجام دیں۔ علم کلام

کے موضوع پر علامہ ابن تیمیہ کی خدمات بہت اہمیت کی حامل ہیں۔

اسلامی تاریخ میں تجدید و احیاء دین کے حوالے سے امام غزالی کا نام بہت اہم ہے۔ انہوں نے فکر و نظر اور علم کے مختلف میدانوں میں تجدیدی اور اصلاحی کارنامے انجام دیے۔ امام غزالی نے علم کلام کے بہت سے تسلیم شدہ اصولوں سے انحراف کیا اور خود اپنے نظریات پیش کیے اور علم کلام کے بہت سے مسائل پر آپ نے تنقید کی۔ علم کلام کے موضوع پر امام ابو الحسن اشعر کا اہم کام ہے۔ علم کلام کو قرآن و سنت اور عقلی دلائل سے بدون کرنے کا سہرا انہیں کے سر بندھتا ہے۔ اس علم کو عقلی کے ساتھ عقلی بنانے کی بنیاد امام اشعری ہی نے ڈالی۔ علم کلام کے موضوع پر امام فخر الدین رازی کا بھی اہم کام ہے۔ امام رازی فقہ میں امام شافعی کے متبع اور عقیدہ میں امام ابو الحسن اشعری کے پیرو تھے۔ چنانچہ انہوں نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد و نظریات پر رکھی۔ انہوں نے تفسیر قرآن میں علم کلام سے فائدہ اٹھایا اور ایک ایسی تفسیر مرتب کی جو عقل و نقل کی جامع ہے۔

امام رازی سے قبل فلسفہ اور علم کلام کے دائرے الگ الگ تھے۔ علم کلام کے بہت کم ایسے مسائل تھے جن کو ثابت کرنے کے لیے فلسفہ سے مدد لی جاتی ہے۔ امام غزالی نے سب سے پہلے اس جانب رخ کیا اور ان کی پیروی میں امام رازی نے بھی اس راہ میں قدم رکھا۔ یہاں تک کہ انہوں نے علم کلام کو فلسفہ کے انداز پر مرتب کیا اور فلسفہ کے سینکڑوں مسائل کو علم کلام میں جگہ دی۔ پھر اسی روش پر متاخرین بھی چل پڑے۔

7.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے موضوع پر ابن تیمیہ کی خدمات بیان کیجیے۔
 2. امام غزالی کے علمی کارناموں پر روشنی ڈالیے۔
- درج ذیل سوالات کے جوابات چہرہ سطروں میں دیجیے۔
1. امام ابو الحسن اشعری سے متعلق اپنی معلومات تحریر کریں۔
 2. امام فخر الدین رازی کی علم کلام سے متعلق خدمات کو بیان کریں۔

7.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت و عزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی

علامہ شبلی نعمانی	الغزالی
ڈاکٹر ابو ذر اصلاحی	علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات و خدمات
مولانا محمد حنیف ندوی	عقائد ابن تیمیہ
سر سید احمد خان	تفسیر القرآن
مولانا عبدالحق حقانی	تفسیر حقانی
مولانا عبدالسلام ندوی	امام رازی
امام ابوالحسن اشعری	الابانیۃ عن اصول الدیانتہ
امام ابوالحسن اشعری	مقالات اسلامیین
علامہ باقلانی	التہمید
ابن فہر اصفہانی	التاویل
علامہ ابن حزم طاہری	الہلال والنحل
عبدالکریم شہرستانی	الہلال والنحل
امام ابو منصور ماتریدی	کتاب التوحید
قاضی عبدالجبار معتزلی	شرح الاصول الخمسة
علامہ ابن تیمیہ	در تعارض العقل والنقل
شیخ ابوطاہر بغدادی	الفرق بین الفرق
امام ابو جعفر طحاوی	العقیدۃ الطحاویۃ
شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی	کتاب التوحید
ابوالحسن علی ابن ابی العزیز دمشقی	شرح عقیدۃ الطحاویۃ
علامہ سعد الدین تفتازانی	شرح عقائد نفی

اکائی: 8 علم کلام کے مکاتب

اکائی کے اجزاء

8.1	مقصد
8.2	تمہید
8.3	اشاعرہ
8.4	ماتریدیہ
8.5	حنابلہ
8.6	خلاصہ
8.7	نمونے کے امتحانی سوالات
8.8	مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

8.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد طلبہ اس بات سے واقف ہو جائیں گے کہ علم کلام کے موضوع پر وجود میں آنے والی بحثوں میں کون کون سے مکاتب فکر وجود میں آئے۔ ان کے نمائندے کون تھے اور ان مکاتب فکر کے درمیان کیا بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔

8.2 تمہید

اہل سنت والجماعت اگرچہ عقیدہ سے متعلق بنیادی مسائل پر متفق ہیں، اور ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف نہیں، جس کی وجہ سے تکفیر کی نوبت آئے، تاہم اعتقادی مسائل کی توضیح و تشریح میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان کے اعتبار سے اہل سنت کے تین مکاتب فکر پائے جاتے ہیں: (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ (۳) حنابلہ۔

8.3 اشاعرہ

اس مکتبہ فکر کے بانی امام ابو الحسن الاشعری ہیں، جن کا اصل نام علی بن اسماعیل ہے، یہ سنہ 270 ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور 330 ہجری میں بغداد میں وفات پائی، انہوں نے نہ صرف اپنے زمانہ کے سب سے بڑے معتزلی عالم عبدالوہاب ابوعلی الجبائی سے تعلیم حاصل کی؛ بلکہ ان ہی کے گھر میں پرورش پائی؛ کیونکہ جبائی ان کے استاد بھی تھے اور سوتیلے والد بھی۔ ایک دن ایسا ہوا کہ ایک شخص ابوعلی الجبائی کے پاس آیا اور اس نے دریافت کیا کہ ہمیں تین بھائیوں کے بارے میں بتائیے کہ جن میں سے ایک کا بڑے ہو کر کفر کی حالت میں انتقال ہوا۔ دوسرا

بڑا ہونے کے بعد ایمان کی حالت میں وفات پائی اور تیسرا نابالغ ہی میں فوت ہو گیا۔ آپ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر وہ عمل واجب ہے جو بندوں کیلئے اصلح ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے عادل ہونے کا تقاضا پورا ہو تو اس قاعدہ کے لحاظ سے ان تینوں کا کیا انجام ہوگا؟ جبائی نے جواب دیا: ”جو بڑا ہو کر ایمان کی حالت میں دنیا سے گیا، وہ جنت کا مستحق ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جو کفر کی حالت میں دنیا سے گیا، وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اور جس کی موت نابالغی کی حالت میں ہوئی اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس شخص نے سوال کیا: اگر نابالغی کی حالت میں مرنے والا اللہ تعالیٰ سے پوچھے کہ آپ تو وہ عمل کرتے ہیں جو بندوں کیلئے اصلح ہو تو آپ نے ہی ہمیں بڑا کر کے ایمان کی حالت میں کیوں نہیں اٹھایا، تو کیا جواب ہوگا؟ جبائی نے کہا: ”اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیونکہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ بڑے ہونے کے بعد تم ایمان کے بجائے کفر کی طرف چلے جاؤ گے“، اس شخص نے دریافت کیا، پھر اگر وہ شخص جو بڑا ہو کر کفر کی حالت میں دنیا سے رخصت کیا اور دوزخ میں داخل ہوا، اللہ تعالیٰ سے سوال کرے کہ میرے لئے آپ نے اصلح کا انتخاب کیوں نہیں کیا کہ مجھے بھی میرے ایک بھائی کی طرح بڑے ہونے کے بعد ایمان کی توفیق عطا کرتے اور میں جنت میں داخل ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے؟ ابوعلیٰ الجبائی اس کا کوئی جواب نہیں دے سکے۔ یہیں سے امام ابوالحسن الاشعریؒ کے دل میں تذبذب کا کاٹنا چھینے لگا اور وہ چالیس دنوں تک اپنے گھر میں خلوت گزریں ہو کر معتزلہ اور اہل سنت کے مسائل پر غور کرتے اور ان کے دلائل کے درمیان تقابل کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کو اس بات پر شرح صدر ہو گیا کہ اہل سنت والجماعت ہی کا مذہب درست ہے؛ چنانچہ وہ بصرہ کی جامع مسجد میں آئے اور منبر پر بیٹھ کر انہوں نے لوگوں سے خطاب کیا اور فرمایا ”اے لوگو! جو مجھے جانتا ہے اور جو نہیں جانتا، میں اس سے تعارف کرادوں کہ میں فلاں بن فلاں ہوں، میں خلق قرآن کا قائل تھا، اس بات کا بھی قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ کا آنکھوں سے دیدار نہیں کیا جاسکتا، اس بات کا بھی کہ افعال شرک کا فاعل میں خود ہوں اور مختلف باتیں جن کے معتزلہ قائل تھے، ان کو شمار کرایا، پھر معتزلہ کے مذہب سے توبہ کر لی اور ان کی تردید پر کمر بستہ ہو جانے کا اعلان کیا، اور کہا کہ میں ان تمام باتوں سے باز آتا ہوں، جس کا میں عقیدہ رکھتا تھا“۔ ان کے تذکرہ نگاروں نے نقل کیا ہے کہ خواب میں بھی ان کو اس کی ہدایت ہوئی تھی۔

اس کے بعد سے امام ابوالحسن الاشعریؒ کا ایک دوسرا دور شروع ہوا، جس میں وہ اہل سنت والجماعت کی فکر کے بڑے حامی و ناصر اور معتزلہ کے سب سے بڑے ناقد بن کر ابھرے اور یہ ایک مستقل مکتبہ فکر بن گیا، جن کو ان کے شاگردوں ابوہل صلحوی، ابو بکر قتال، ابو یزید مروزی، زاہر بن احمد، حافظ ابو بکر جرجانی، شیخ ابو محمد طبری، ابو عبد اللہ طائی، ابوالحسن باہلی، بندار بن حسن صوفی وغیرہ نے جو اپنے عہد کے نامور علماء تھے، اپنے استاذ کی فکر کو تقویت پہنچائی؛ لیکن مذہب اشعریؒ کو جن شخصیتوں کی وجہ سے عروج و قبول حاصل ہوا اور پوری مسلم دنیا میں اس کو پذیرائی ملی، اس کا سبب اگلی نسل کے لوگ تھے، جیسے ابو بکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائینی، ابو بکر بن فورک جو امام اشعریؒ کے شاگردوں کے شاگرد تھے، پھر ان بزرگوں کے شاگردوں میں امام الحرمین علامہ جوینی کا نام آتا ہے جو اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے، اور عراق سے لے کر اسلامی مملکت کی آخری سرحدوں تک انہی کے فتوے چلتے تھے؛ اس بناء پر اشعری مکتبہ فکر مسلم دنیا کے گھر گھر پہنچ گیا، پھر اشاعرہ کی صف میں امام الحرمین کے شاگرد امام غزالی جیسا متکلم اسلام پیدا ہوا اور ان کے ذریعہ اہل علم کے درمیان اس کی مقبولیت میں مزید اضافہ ہوا۔ امام غزالی کے بعد پھر ہمیں اس میدان میں امام فخر الدین رازی جیسے صاحب نظر، منقولات اور معقولات کی جامع شخصیت نظر آتی ہے، جس نے مذہب اشعریؒ کو استدلال کے اعتبار سے نئی بلندی عطا کی۔

امام ابوالحسن الاشعریؒ چونکہ اعتزال سے تابع ہو کر اہل سنت والجماعت کی طرف آئے تھے اس لئے انہوں نے خاص طور پر ان مسائل کو اپنی

پہچان بنایا جن میں ان کو معتزلہ سے اختلاف ہوا، انہوں نے ایک اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا۔ مثلاً:

1. توحید کے سلسلے میں نہ انہوں نے معتزلہ کی رائے اختیار کی جو اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کے قائل ہی نہیں ہیں اور نہ حشویہ کی فکر کو قبول کیا، جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی طرح قرار دے دیا، یہاں تک کہ ان کا مذہب تجسیم تک پہنچ گیا؛ بلکہ ایک درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں؛ لیکن نہ وہ ان کا عین ہے اور نہ ان کا غیر اور نہ وہ مخلوقات کے مشابہ ہے۔

2. معتزلہ نے عدل کا نظریہ اختیار کیا تھا، جس میں انسان کو خود اپنے افعال کا خالق قرار دیا گیا ہے، امام ابو الحسن الاشعری نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ افعال کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں لیکن بندوں کو کسب کا اختیار دیا گیا ہے اور جو جس بات کو اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وہ پوری ہوتی ہے، اور انسان کو کسب کی بنیاد پر عذاب و ثواب دیا جاتا ہے۔

3. معتزلہ کے یہاں ایمان میں اعمال کی ایسی اہمیت ہے کہ عمل کے فوت ہونے کی وجہ سے مسلمان دائرۃ ایمان سے باہر نکل جاتا ہے۔ امام اشعری نے فرمایا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اعمال ایمان کا رکن ہیں، لیکن یہ کمال ایمان کیلئے شرط ہے، عمل کے ترک سے انسان گناہ گار تو ہوتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا، نیز دوزخ ہمیشہ کیلئے اس کا ٹھکانہ نہیں ہو جاتی ہے، اگر اللہ چاہیں گے تو اس کو عذاب دیں گے اور چاہیں تو معاف کر دیں، اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی شفاعت اس کے حق میں قبول ہو جائے، غرض کہ اللہ تعالیٰ پر اس کو عذاب دینا لازم نہیں۔

4. اللہ تعالیٰ پر کوئی بات واجب نہیں، نہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ثواب اور نہ گناہ کی وجہ سے عذاب۔ اللہ تعالیٰ اہل اطاعت کو ثواب دیں تو یہ اس کا فضل ہے اور مرتکبین گناہ کو عذاب دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور وہ چاہیں تو ان کو بھی معاف کر دیں۔

5. امام عادل کی اطاعت واجب ہے، اور اگر وہ فاسق ہو یا فسق میں مبتلا ہو جائے تب بھی اس کے خلاف بغاوت واجب نہیں۔

اسی طرح امام اشعری نے اثنا عشری مذہب اور دیگر شیعہ فرقوں کے مقابلہ میں معتزلہ نظریہ اختیار کیا، جو اہل سنت کا مشہور مذہب ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین سب کے سب خلفائے برحق ہیں، اور ان میں فضیلت کی ترتیب بھی وہی ہے جو ترتیب ان کی خلافت میں ہے نیز یہ کہ مشاجرات صحابہؓ پر گفتگو کرنے سے بچا جائے اور اس کو اللہ کے حوالہ کر دیا جائے۔

معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان جو اصولی اختلافات ہیں، ان کو جزئیات پر منطبق کرنے کے لحاظ سے دو مسئلوں میں اختلاف زیادہ زیر بحث رہا ہے۔ ایک رویت باری، دوسرے معجزات۔ معتزلہ رویت باری کے قائل نہیں ہیں، نہ اس دنیا میں اور نہ عالم آخرت میں۔ اہل سنت آخرت میں رویت باری کے قائل ہیں؛ اس لئے انہوں نے کہا کہ کسی چیز کو دیکھے جانے کیلئے اس کا کسی خاص جگہ پر متحیر ہونا یا ذی جسم ہونا ضروری نہیں۔ معتزلہ معجزات کے بھی قائل نہیں ہیں اور قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر آیا ہے، وہ ان کی تاویل کرتے ہیں؛ کیونکہ ان کے نزدیک جب کوئی علت پیدا ہو جائے تو اس کے معلول کا پیدا ہونا ضروری ہے، اگر پانی ہو تو ضروری ہے کہ وہ ڈوبے۔ امام اشعری کا نقطہ نظر یہ ہے کہ واقعی علت و معلول ایک دوسرے کے ساتھ وجود میں آتے ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ کسی خاص واقعہ میں علت و معلول کے رشتہ کو توڑ دیں۔

صفات باری کے سلسلے میں امام اشعری کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سات صفات اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں، (1) علم (2) قدرت (4) (3) ارادہ (5) سمع (6) بصر (7) کلام، یہ صفات کبھی بھی اللہ تعالیٰ سے الگ نہیں ہو سکتے، قرآن بھی اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کا حصہ ہے، اس لئے یہ بھی ازلی اور ابدی ہے۔ اس کے علاوہ جو صفات ہیں وہ صفات فعلیہ ہیں، جیسے استواء علی العرش، اللہ تعالیٰ کا نزول، اللہ تعالیٰ کا آنا وغیرہ، یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق ہیں، اللہ جب چاہیں ان کو کریں اور جب چاہیں نہ کریں۔

ان کے علاوہ اشاعرہ کے وہ نظریات جن سے معتزلہ کو اختلاف ہے، یہ ہیں:

1. اللہ تعالیٰ کیلئے یہ بات جائز ہے کہ انسان کو ایسے کام کا مکلف قرار دے جو اس کی طاقت سے باہر ہو، معتزلہ کا نقطہ نظر اس کے برخلاف تھا۔ (یہ اور یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مخلوق کو طاقت سے بڑھ کر کام کا مکلف نہیں بناتے)
2. اللہ تعالیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ اپنی مخلوق کو بغیر کسی جرم کے سزا دیں، بخلاف معتزلہ (لیکن اللہ تعالیٰ ایسا کرتے نہیں ہیں)
3. اللہ جو چاہیں اپنے بندوں کے ساتھ کر سکتے ہیں، اللہ پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ وہی کرے، جو بندوں کیلئے اصلح ہو۔
4. اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی شریعت کی رو سے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اور اس کی فرمانبرداری کرنا واجب ہے، نہ کہ عقل کی رو سے، بخلاف معتزلہ کے۔ (ان کے نزدیک عقل کی بناء پر بھی اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے۔)
5. میزان حق ہے، اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نامہ اعمال میں وزن پیدا کرے گا۔
6. زندگی کیلئے جسم یا کوئی خاص بناوٹ ضروری نہیں، مثلاً آگ میں بھی اللہ تعالیٰ زندگی، عقل اور نطق پیدا کر سکتے ہیں بخلاف معتزلہ کہ ان کے نزدیک یہ جائز نہیں۔
7. یہ بات ممکن ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ ہوں اور بلند آوازیں ہوں؛ لیکن ہم اسے دیکھ نہ سکیں، سن نہ سکیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نابینا شخص جو مشرق میں ہو، مغرب میں ایک مچھر کو دیکھ لے۔
8. یہ بات ممکن ہے کہ ایک جادوگر ہوا میں اڑنے لگے، اور انسان کو گدھے میں، اور گدھے کو انسان میں تبدیل کر دے۔
9. بندہ اپنے افعال اپنی قدرت سے نہیں کرتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کرتا ہے۔
10. اللہ تعالیٰ نے ہی کافر کے کفر اور گناہ گار سے گناہ کو چاہا ہے۔

8.3.1 مذہب اشعری۔ تدوین و ارتقاء:

مذہب اشعری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ تدوین و ارتقاء کے اعتبار سے اس پر دو عہد گزرے ہیں، پہلا دور خود امام اشعری سے شروع ہوتا ہے اور انہوں نے خود ہی اپنی مایہ ناز کلامی کتابیں 'کتاب الابانہ' اور 'مقالات الاسلامیین' لکھ کر اپنے نقطہ نظر کو واضح کر دیا ہے۔ یہ دور علامہ باقلانی (متوفی 403 ہجری) جن کی کتاب التمهید ہے، پر ختم ہوتا ہے۔

اس دور میں مذہب اشعری اعتزال اور فلسفہ دونوں سے دور رہا، اور اسی لئے اس کو محدثین، فقہاء اور صوفیاء کے درمیان بھی قبولیت

حاصل ہوئی۔ دوسرا دور ”التاویل“ کے مصنف ابن فورک اصفہانی (متوفی 406 ہجری) سے شروع ہوتا ہے اور عبدالکریم شہرستانی (متوفی 548 ہجری) پر ختم ہوتا ہے، جن کی کتابیں ”نہایہ الاقدام اور المصلح والتحل“ علم کلام کی بڑی اہم کتابیں ہیں۔

اس دور میں جن لوگوں نے مذہب اشاعرہ کو سنوارنے اور ترقی دینے کا کام کیا، ان میں امام الحرمین، امام غزالی اور پھر امام فخر الدین رازی کے نام بہت نمایاں ہیں، اس دور میں مذہب اشعری میں تاویل کا رجحان بڑھا، فلسفہ اور منطق کے بعض افکار سے استفادہ کیا گیا اور کلامی بحثیں معقولات کے لب و لہجہ میں ڈھل گئیں۔

8.4 ماتریدیہ

یہ مذہب امام ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے، ان کا اصل نام محمد بن محمد بن محمود ہے، وہ ماوراء النہر میں سمرقند کے ایک شہر ماترید میں پیدا ہوئے، ان کا سنہ ولادت یقینی طور پر معلوم نہیں، لیکن وفات کا سنہ 323 یا 333 ہجری بتایا گیا ہے۔ انہوں نے اپنے عہد کے اکابر عہاء احناف نصر بن سہیبی بلخی (متوفی 368 ہجری) ابو نصر عیاض، ابو بکر احمد جوزجانی اور ابوسلیمان جوزجانی، محمد بن مقاتل رازی (یہ دو واسطوں سے امام ابویوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے) وغیرہ سے علم فقہ و کلام میں استفادہ کیا۔ انہیں امام السنۃ اور امام الہدیٰ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ عقائد میں بھی بحیثیت مجموعی امام ابو حنیفہؒ کے متبع تھے۔

علم کلام اور اصول الفقہ میں ان کی بہت سی کتابیں ہیں، کچھ اہم کتابوں کے نام یہ ہیں۔ ”بیان و ہم المحتزلہ“ تاویلات اہل السنۃ، الدرر فی اصول الدین، الرد علی تہذیبی الکعبی فی الجدل، عقیدۃ الماتریدیۃ، کتاب التوحید و اثبات الصفات، کتاب الجدل، ماخذ الشرائع فی اصول الفقہ۔ ان کی بنیادی کتاب ”کتاب التوحید“ اکثر فقہاء کثرت اللہ خلف کی تحقیق کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

امام ابو منصور ماتریدیؒ کا سابقہ معتزلہ سے پیش آیا، جیسا کہ امام ابو الحسن الاشعریؒ کے ساتھ ہوا، اسی لئے ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان بہت زیادہ اختلاف نہ ہوا۔ علامہ شبلی کے بقول ”دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل بعضوں نے تین، بعضوں نے تیرہ، بعضوں نے چالیس اور سب سے زیادہ استقصاء کرتے ہوئے علامہ ابن بیاضی ۵۰ رسائل لکھے ہیں؛ لیکن اختلافی مسائل کی اتنی بڑی تعداد اعتقادی فروعات پر اصول کی تھقیق کی وجہ سے پیدا ہوئی، ورنہ اکثر اہل علم نے دس، گیارہ اصول مسائل کا ذکر کیا ہے، جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، وہ مسائل یہ ہیں:

1. انسان پر اپنے رب کی معرفت حاصل کرنا واجب ہے، چاہے ان میں کوئی رسول یا اس کی تعلیم نہیں آئی، اشاعرہ اس کے خلاف ہیں، اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ شرع کی بنیاد پر ہی اللہ کی معرفت اور اس پر ایمان لانا واجب ہوتا ہے۔ ماتریدیہ کے یہاں عقل کی بناء پر بھی ایمان واجب ہے۔

2. ماتریدیہ کے نزدیک اللہ کا وہ کلام نہیں سنا جاتا، جو قدیم ہے بلکہ وہ عبارت سنی جاتی ہے جو اس کلام نفسی قدیم کی ترجمان ہے، جبکہ اشاعرہ کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ کا کلام سنا جاتا ہے۔

3. ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی ہے، جب کہ اشاعرہ ایمان میں کمی و زیادتی کے قائل ہیں۔

4. ماترید یہ کے نزدیک نبی ہونے کیلئے مرد ہونا شرط ہے، اشاعرہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے۔
5. ماترید یہ کے یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکلیف مالا یطاق نہیں ہو سکتا؛ جب کہ اشاعرہ کے یہاں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ابوالحسن اشعری اور امام غزالی اشعری ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں ماترید یہ کی موافقت کی ہے
6. ماترید یہ کے یہاں اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت و علت پر مبنی ہوتے ہیں، جب کہ اشاعرہ کے یہاں یہ ضروری نہیں، ماترید یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ ضروری نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف فعل عبث کی نسبت لازم آئے گی۔
7. ماترید یہ کے یہاں کسی شے یا فعل میں حسن و قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ ہو سکتا ہے، لیکن عقل کا ادراک شریعت کے تابع ہوگا، اگر اس کا ادراک حکم شرعی کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں، اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح کو جاننے میں شریعت ہی کا اعتبار ہے، عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔
8. جو شخص تقلیدی طور پر ایمان رکھتا ہو، اس کا ایمان معتبر ہے، اشاعرہ کے نزدیک دلیل کے ذریعہ سمجھ کر ایمان لانے والوں کے ہی ایمان کا اعتبار ہوگا۔
9. ماترید یہ کہتے ہیں کہ تمام چیزیں ہی اللہ تعالیٰ کے ارادہ، قضا و قدر اور مشیت سے پیدا ہوتی ہیں؛ البتہ طاعات میں اللہ تعالیٰ کی رضا چاہت اور امر شامل ہوتا ہے اور معاصی کے ارتکاب میں اللہ تعالیٰ کی رضا، محبت اور امر شامل نہیں ہوتا، جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ان افعال میں بھی اللہ تعالیٰ کی رضا شامل ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہی وہ فعل وجود میں آتا ہے۔
10. اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات میں صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے، صفات ذاتیہ قدیم ہیں نہ کہ صفات فعلیہ، ماترید یہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی تمام صفات قدیم اور ازل ہیں۔
11. اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں سب کچھ ہے؛ لیکن ماترید یہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدہ اور وعید کے خلاف نہیں کرتے۔ جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کر سکتے ہیں۔
12. ماترید یہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ قبیح افعال کو نہیں کرتے، جیسے فرمانبردار کو عذاب دینا، انبیاء کو دوزخ میں ڈال دینا، کافروں کو جنت میں رکھ دینا، اشاعرہ کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، اس لئے وہ ایسا کر سکتے ہیں، یہاں تک کہ وہ کافروں کو بھی معاف کر سکتے ہیں۔
13. ماترید یہ کے نزدیک اشیاء کو وجود میں آنے یا لانے کیلئے اللہ تعالیٰ 'کن' نہیں کہتے ہیں یہ بطور مجاز کے ہے اور مقصود یہ ہے کہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مطابق چیز وجود میں آ جاتی ہے، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ اپنے حقیقت پر محمول ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم 'کن' کے تحت چیزیں وجود میں آتی ہیں۔
14. اگر کوئی شخص مرتد ہو جائے تو اس کے اعمال حبط ہو جائیں گے، اس پر تو دونوں فریقوں کا اتفاق ہے، لیکن پھر وہ تائب ہو جائے تو کیا اس کے نیک اعمال واپس آ جائیں گے، اس سلسلے میں ماترید یہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے اعمال واپس آ جائیں گے اور اس کو ان کا

اجر حاصل ہوگا، اشاعرہ کی رائے اس کے برخلاف ہے

15. کافروں کو کفر کے علاوہ کیا فرائض و واجبات کے ترک کرنے پر بھی عذاب ہوگا، ماترید یہ کے نزدیک ترک اعمال پر عذاب نہ ہوگا، بلکہ اسے صرف کفر کا عذاب ہوگا، جب کہ اشاعرہ کفر کے علاوہ ترک اعمال کی وجہ سے زائد عذاب دیئے جانے کے قائل ہیں۔
16. ماترید یہ کے نزدیک انبیاء کرام کبار سے بھی معصوم ہیں اور صفائے سے بھی، یہی نقطہ نظر علامہ اسفرائینی اور قاضی عیاض کا ہے جو مذہب اشعری ہیں، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک انبیاء سے کبار کا ارتکاب تو نہیں ہو سکتا؛ لیکن صفائے کا ارتکاب ہو سکتا ہے۔
17. ماترید یہ کے نزدیک حالت یاس کا ایمان تو مقبول نہیں ہے؛ لیکن توبہ مقبول ہے، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک حالت یاس کی توبہ بھی مقبول نہیں۔

چونکہ ماترید یہ کا مذہب اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان ہے، اس لئے ان مسائل کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جن میں ماتریدہ کا نقطہ نظر معتزلہ سے مختلف ہے، اور وہ یہ ہیں:

1. اس میں اختلاف ہے کہ ایمانیات کے جاننے کا ذریعہ عقل ہے یا نقل، یعنی کتاب و سنت؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کا ذریعہ عقل ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ نقل ہے، ماترید یہ نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کی معرفت میں عقل ہے اور آخرت کی تفصیلات کو جاننے کا ذریعہ نقل ہے۔
2. معتزلہ بھی اسمائے الہی کے قائل ہیں؛ لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ اسماء صفات پر دلالت نہیں کرتے، ذات پر دلالت کرتے ہیں، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک یہ صفات پر بھی دلالت کرتے ہیں۔
3. معتزلہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کا انکار کرتے ہیں، جب کہ ماترید یہ اللہ تعالیٰ کیلئے ۸ صفات ذاتیہ، علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، اور تکوین کو ثابت کرتے ہیں۔
4. معتزلہ کے نزدیک قرآن مجید ازیلی نہیں ہے، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام نفسی قدیم، ازلی اور غیر مخلوق ہے۔
5. معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک افعال کا خلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور کسب بندہ کی طرف سے۔
6. رویت ہاری کے معتزلہ قائل نہیں، ماترید یہ اس کے قائل ہیں۔
7. جنت و دوزخ کے معتزلہ کے نزدیک نہ ابھی پیدا ہوئے ہیں اور نہ ابھی موجود ہیں، بلکہ قیامت میں پیدا کیے جائیں گے، ماترید یہ کے نزدیک وہ پیدا ہو چکے ہیں۔
8. معتزلہ عذاب قبر، میزان، پل صراط اور اہل کبار کیلئے شفاعت کے قائل نہیں، ماترید یہ ان سب کے قائل ہیں۔
9. معتزلہ کرامات اولیاء کے قائل نہیں، ماترید یہ قائل ہیں۔

10. معتزلہ کے نزدیک ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کا نام ہے، ماترید یہ کے نزدیک اصل ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے۔
11. معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ دنیا میں کفر و ایمان کے درمیان ہے اور آخرت میں اس کی جگہ دوزخ ہے، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک وہ مومن ہے۔
12. معتزلہ کے نزدیک مقلد کا ایمان معتبر نہیں، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک مقلد کا ایمان درست ہے، لیکن دلیل سے واقف نہ ہونا اس کی کوتاہی ہے۔
13. معتزلہ کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی ہوتی ہے، جب کہ ماترید یہ کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی، اس لئے کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کا جزو نہیں ہیں۔

ماترید یہ جن باتوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں ان کا تذکرہ بھی مناسب ہے، ان میں سے چند اہم امور یہ ہیں۔

1. عقل و فہم کا استعمال کر کے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے اور ایمان لانے کا واجب ہونا، چاہے شارع کی نص اس تک نہ پہنچی ہو۔
2. یہ نقطہ نظر کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل کسی نہ کسی حکمت اور علت پر مبنی ہوتا ہے۔
3. کسی چیز کے حسن و قبح کو معلوم کرنے کا ایک ذریعہ عقل بھی ہے؛ البتہ معتزلہ کے یہاں عقل کی حیثیت حاکم کی ہے اور ماترید یہ کے نزدیک وہ حکم الہی کے تابع ہے۔
4. یہ بات کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کا مکلف نہیں بناتے جو طاقت سے باہر ہوں۔
5. عقائد میں تنہا خبر واحد کا معتبر نہیں ہونا؛ کیونکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے اور عقائد کا تعلق ایمان و کفر سے ہے، اس لئے اس میں یقینی دلیل ہونی چاہئے۔

اہل سنت و الجماعت کے دوسرے مکاتب اور ماترید یہ کے طرز فکر میں جو فرق ہے ان میں بعض تو وہی ہیں جن میں ماترید یہ نے معتزلہ کی موافقت کی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ممکن ہونا اور ایمان کا واجب ہونا، حسن و قبح کا ایک ذریعہ عقل کو قرار دینا، تنہا خبر واحد کا معتبر نہ ہونا؛ لیکن اس کے علاوہ اصولی بات یہ ہے کہ ماترید یہ تاویل اور تفویض دونوں کے قائل ہیں اور تاویل کے قائل ہونے کی بنیاد پر وہ قرآن و حدیث کے الفاظ میں بعض جگہ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی مراد لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے یہاں تاویل معتزلہ سے کم اور اشاعرہ سے زیادہ ہے؛ کیونکہ ان کا نقطہ نظریہ ہے کہ قرآن و حدیث میں بہت سے الفاظ وہ ہیں کہ جن میں تاویل کے بغیر چارہ کار نہیں، مثلاً:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا (جاثیہ: ۳۴) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف بھولنے کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ اس کی تاویل کرنی ہوگی، یا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابن آدم کا قلب اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلی کے درمیان ہے، تو کیا اس کو معنی حقیقی پر محمول کیا جائے گا کہ انسان کے جسم میں قلب کے دونوں طرف اللہ تعالیٰ کی دو انگلیاں ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا معنی یہی ہو سکتا ہے کہ انسان کا دل اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت میں ہے کہ وہ جس طرف چاہے اسے پھیر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ ماترید یہ کا مذہب عقل و نقل دونوں سے ہم آہنگ ہے اور وہ ایمانیات کی ایسی تشریح کرتا ہے جو کتاب و سنت سے متصادم بھی نہیں اور عقل سے ہم آہنگ بھی ہیں، اسی لئے بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اہل سنت والجماعت میں ماترید یہ کا موقف سب سے زیادہ اسلامی روح کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ذکر آچکا ہے کہ اس مکتبہ فکر کی پیدائش تو ماوراء النہر کے علاقہ میں ہوئی لیکن خلافت عثمانیہ کے اس کو اختیار کر لینے کی وجہ سے یہ اشاعرہ کے بعد سب سے بڑا اعتقادی مذہب ہے۔ ماضی قریب میں حضری بک، طاش کبری زادہ، بیاضی، علامہ زاہد الکوثری اور مصطفیٰ صبری جیسے نادرہ روزگار علماء کے اس کلامی مذہب سے وابستہ ہونے کی وجہ سے اس کو ایک نئی قوت حاصل ہوئی۔

8.5 حنابلہ

امام احمد بن حنبلؒ ائمہ متبوعین میں سے ایک ہیں، امام احمد بن حنبل جہاں ایک بڑے محدث اور فقیہ تھے وہیں انہوں نے اپنے زمانہ میں اہل سنت والجماعت کے خلاف اٹھنے اڑکار کا مقابلہ بھی کیا۔ امام احمد بن حنبل نے جن کو اس وقت سیاسی پشت پناہی حاصل تھی، کے خلاف انہوں نے بہت جرأت کے ساتھ اہل سنت کے نقطہ نظر کو پیش کیا۔ طور پران کا طرز فکر اور اسلوب استدلال وہی تھا جو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی یا دوسرے علماء کا ہے؛ البتہ چونکہ معتزلہ نقل۔ مابلہ عقل کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اس کی وجہ سے بہت سی نصوص کی دوراز کار تاویل کرتے تھے۔ اس لئے انہوں نے عقل کے بجائے نقل کو اصل بنانے کی دعوت دی۔

امام احمد بن حنبل کا اسم گرامی احمد، والد کا نام محمد اور دادا کا حنبل، کنیت ابو عبد اللہ، ماں اور باپ دونوں کی طرف سے آپ کا نسب عرب کے قبیلہ ربیعہ کی شاخ شیبان سے ملتا ہے، اس لئے آپ شیبانی کہلاتے ہیں۔ آباء و اجداد مرو میں رہتے تھے، وہاں سے بغداد آئے، اور بغداد میں ہی ربیع الاول 164 ہجری میں پیدا ہوئے۔ کوفہ، بصرہ، مکہ، مدینہ، شام اور یمن کے اسفار طلب علم کیلئے کئے۔ امام شافعی، شیم، سفیان بن عیینہ، ابراہیم بن سعد وغیرہ آپ کے اساتذہ میں ہیں۔ امام بخاری، امام مسلم جیسے اساطین علم نے آپ سے روایت لی ہے، حدیث و فقہ دونوں میں آپ کو نمایاں درجہ حاصل ہے۔ جہاں علم کی دنیا میں آپ کی خدمات کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، وہیں دعوت و عزیمت اور حق سچائی پر استقامت کی تاریخ میں بھی آپ کی حیات نقش جاوواں کی حیثیت رکھتی ہے کہ 218 ہجری تا 233 ہجری آپ عباسی خلفاء (مامون، معتصم اور واثق) کی طرف سے سخت ابتلاؤں اور آزمائشوں سے گزرا اور اس کوچہ امتحان کی آبلہ پانی میں کہیں آپ کے قدم میں تزلزل پیدا نہیں ہوا، 241 ہجری میں ماہ ربیع الاول ہی میں آپ کی وفات ہوئی۔

امام احمد نے اپنے اجتہادات کی بنیاد پانچ اصولوں پر رکھی تھی، اولاً نصوص۔ دوسرے صحابہ کے وہ فتاویٰ جن کے بارے میں کسی دوسرے صحابی کا اختلاف منقول نہ ہو۔ تیسرے اگر صحابہ کا اختلاف ہو تو جو قول آپ کے خیال میں کتاب و سنت سے قریب ہوتا اسے لیتے اور صحابہ کے قول سے باہر نہ جاتے۔ چوتھے، اگر ان میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو حدیث مرسل اور ایسی حدیث ضعیف جو باطل و منکر کے درجہ میں نہ ہو، واضح ہو کہ امام احمد کے نزدیک حدیث حسن کو بھی حدیث ضعیف ہی کہا جاتا ہے اور حدیث کی دو ہی قسمیں کی جاتی ہیں: حدیث صحیح اور حدیث ضعیف۔ پانچویں قیاس، جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو تو امام صاحب قیاس سے کام لیتے ہیں، ویسے امام احمد کا اپنا مزاج یہ ہے کہ جس مسئلہ میں نص یا سلف کا کوئی قول موجود نہ ہو تو اس میں اظہار رائے سے گریز کرتے ہیں۔

اس پر تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ نصوص کو عقل پر تقدم حاصل ہے؛ لیکن امام احمد کی اس فکر کو سمجھنے میں آگے چل کر ان لوگوں کی فکر یکساں نہیں رہی جو اپنے آپ کو ان کی جانب منسوب کیا کرتے تھے؛ چنانچہ امام احمد کی جانب اپنے آپ کو منسوب کرنے والوں میں تین قسم کے گروہ تھے۔

1. وہ لوگ جن کا کلامی بحثوں میں عقلی دلائل کی طرف زیادہ جھکاؤ ہو گیا، انہوں نے اشاعرہ بلکہ بعض دفعہ معتزلہ کی آراء کو بھی اختیار کیا، جیسے حنابلہ بغداد کے شیخ ابن عقیل، صاحب 'الفنون'، 'المعتمد' کے مصنف ابو یعلیٰ، ابن الجوزی، جو عقائد میں مختلف کتابوں کے مولف ہیں۔ یہاں تک کہ ابن عقیل کو تو بعضوں نے ان کے اس رجحان کی وجہ سے اہل سنت والجماعت سے خارج قرار دیا ہے۔

2. دوسرا گروہ وہ تھا، جس نے ظاہر نص کے التزام میں بعض اہل علم کے بقول غلو اور تشدد سے کام لیا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے جہت کا مسئلہ، اسی طرح انہوں نے اللہ تعالیٰ کیلئے منقول وجہ، ید وغیرہ کے الفاظ کی ایسی تشریح کی جو حشو یہ اور مجسمہ کے قریب پہنچ گئی۔ علامہ نسفی ان حضرات کا 'محققہ' کے لفظ سے ذکر کرتے ہیں۔

3. تیسرا گروہ ان دونوں کے درمیان ہے جو نص کو پوری اہمیت دیتا ہے اور عقل کو بھی معطل قرار نہیں دیتا۔ حنابلہ میں یہی گروہ ہے جن کو اصل میں حنبلی کہنا چاہئے۔ اس گروہ کی ترجمانی ابن لڑاغونی، ابن قدامہ کرتے ہیں اور اس کے سب سے بڑے نمائندہ علامہ ابن تیمیہ ہیں۔

ماضی قریب میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے نجد و حجاز میں جو تحریک شروع کی، اس تحریک کی نسبت بھی امام احمد بن حنبل کی طرف کی جاتی ہے؛ چونکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مذہب پورے عالم اسلام پر حاوی رہا، اس لئے ایک کلامی مذہب کی حیثیت سے مذہب حنبلی کو زیادہ فروغ حاصل نہ ہو سکا؛ لیکن موجودہ دور میں چونکہ سعودی حکومت اس مذہب کو اختیار کر لیا ہے اور سرکاری طور پر اس کی تبلیغ و اشاعت ہوتی ہے، اس لئے اس کلامی دبستان فکر کا حلقہ بھی وسعت اختیار کر رہا ہے، خاص کر خلیجی ملکوں میں اب اکثریت کا یہی مذہب ہے۔

حنابلہ اور اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان جو اختلافات پائے جاتے ہیں، ان میں چند اہم نکات حسب ذیل ہیں۔

1. اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ایمان کا جز نہیں، بلکہ ایمان کے آثار میں سے ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کے مجموعہ کا نام ہے۔ تاہم اس پر اتفاق ہے کہ قول یا عمل کے فوت ہونے کی وجہ سے انسان دائرہ ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا۔

2. اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ایک اہم ذریعہ ماتریدیہ کے نزدیک عقل ہے اور اشاعرہ میں بھی علامہ جوینی، امام رازی، امام غزالی اور علامہ آمدی وغیرہ اسی کے قائل ہیں، حنابلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت میں عقل کا دخل نہیں ہے۔

3. اشاعرہ اللہ تعالیٰ کیلئے سات صفات ذاتیہ کے قائل ہیں، ماتریدیہ نے اس پر ایک آٹھویں صفت تکوین کا اضافہ کیا ہے لیکن دوسری صفات استواء، علو، نزول وغیرہ کی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک یہ صفات بھی اپنے حقیقی معنی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

4. قرآن مجید تمام اہل سنت کے یہاں غیر مخلوق ہے، لیکن اس سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام نفسی ہے، اس کی ترجمانی کرنے والے حروف و اصوات اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک قدیم نہیں ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک یہ بھی قدیم ہیں اور اللہ کے کلام کو سننے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ و حروف کو براہ راست فرشتے سنتے ہیں، حضرت جبریل نے سنا ہے اور حضرت موسیٰ نے بھی اس کی سماعت کی ہے۔

5. اشاعرہ اور ماتریدیہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ کو مانتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ انسان کو ارادہ کی قدرت دی گئی ہے اور اسی کا نام کسب ہے اور اسی کی وجہ سے ثواب و عقاب ہے؛ لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ارادہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

6. اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسی چیز کا بھی مکلف کر سکتے ہیں جو اس کی طاقت سے زیادہ ہو، حنابلہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے؛ کیونکہ قرآن میں صاف کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کہے، انسان کو تکلیف مالا یتقوا کا مکلف نہیں کرتے۔

7. اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا۔ ت ہی سے جانا جاسکتا ہے۔ حنابلہ اس کو غلط قرار دیتے ہیں کہ یہ گویا اس بات کو تسلیم کرنا ہو کہ اللہ تعالیٰ ایسی باتوں کا بھی حکم دے۔ جو عقل کے اعتبار سے قبح ہے۔

8. اشاعرہ کے نزدیک اسباب کا مسببات کے پائے جانے میں کوئی اثر نہیں ہے، مثلاً آگ میں جلانے کی تاثیر نہیں ہے؛ بلکہ جب لکڑی کے ساتھ آگ کا اتصال ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جلانے کا حکم ہوتا ہے، اس کی وجہ سے لکڑی جلتی ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے سبب اور مسبب پیدا کر رکھا ہے، جب سبب کا تحقق ہوگا تو مسبب کا تحقق ہوگا، یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے منافی نہیں ہے۔

9. اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا حکمت و علت پر مبنی ہونا ضروری نہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت پر مبنی ہیں۔

10. رویت باری کے قائل تو اشاعرہ بھی ہیں اور ماتریدیہ بھی لیکن وہ رویت جہت اور مقابلہ سے منزہ ہوگی یعنی جیسے عام طور پر جن اشیاء کو دیکھا جاتا ہے وہ ایک مقررہ جہت میں ہوتی ہیں اور اس کے وجود کو دیکھنے والے کے مقابل ہوتا ہے؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی رویت جہت اور مقابلہ کے ساتھ ہوگی۔

اگرچہ کہ اشاعرہ، ماتریدیہ اور حنابلہ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے نظر آتا ہے؛ لیکن نتیجے کے اعتبار سے یہ اختلاف اتنا شدید نہیں ہے جیسا کہ پیش کیا جاتا ہے بالخصوص آج کل اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان جس قسم کی آویزش پیدا ہو گئی ہے وہ بے محل معلوم ہوتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں کلامی فرقے اہل سنت والجماعت میں داخل ہیں اور علماء اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

حنابلہ کے اعتقادی نقطہ نظر کی وضاحت کیلئے علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے توحید کی دو قسمیں کی ہیں: (1) توحید الوہیت (2) توحید ربوبیت۔

1. توحید الوہیت دو باتوں کو شامل ہے: ایک یہ کہ ہم صرف اللہ ہی کی عبادت کریں، عبادت میں اللہ کے ساتھ ہم کسی اور کو شریک نہ

ٹھہرائیں، نماز اللہ کیلئے پڑھیں، سجدہ اللہ کے سامنے کریں، دعا کا ہاتھ اللہ کے سامنے پھیلائیں، کسی مخلوق کو عبادت میں شریک نہ کریں۔

دوسرے اللہ کی عبادت اسی طریق پر کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، خواہ وہ حکم بطور وجوب کے ہو، یا بطور استحباب کے یا بطور اباحت کے۔

2. تو حیدر بو بیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام صفات و افعال میں بھی اللہ تعالیٰ کو یکتا مانیں، جیسے خلق، رزق، قضا و قدر، یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، انبیاء کرام عام طور پر تو حید الوہیت کی دعوت دیا کرتے تھے کیونکہ بہت سے کفار و مشرکین بھی اللہ تعالیٰ کے خالق و رازق ہونے کو تسلیم کرتے تھے، لیکن عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے۔

آج کل حنابلہ کے یہاں ان کے مذہب کی ترجمان کی حیثیت سے جو کتاب سب سے زیادہ مقبول ہے اور اہل علم کا مرجع ہے وہ امام ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی حنفی (مولود 239 ہجری، متوفی 322 ہجری) کی تالیف ”عقیدۃ الطحاوی“ اور اس کی شرح جو قاضی ابوالحسن علی بن علاء الدین ابی العزہ دمشقی حنفی کے قلم سے ہے۔ یہی متن و شرح موجودہ خلافتی ممالک میں عقیدہ کی کتاب کی حیثیت سے غالباً سب سے زیادہ معتبر مانی جاتی ہے

8.6 خلاصہ

اہل سنت والجماعت کے درمیان اعتقادی مسائل کی توضیح و تشریح میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ان کے اعتبار سے اہل سنت کے تین مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ (1) اشاعر (2) ماتریدیہ (3) حنابلہ۔ اشاعرہ مکتب فکر کے بانی امام ابوالحسن اشعری ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری چونکہ اعتزال سے تائب ہو کر اہل سنت والجماعت کی طرف آئے تھے۔ اس لیے انہوں نے خاص طور پر ان مسائل کو اپنی پہچان بنایا جن میں ان کو معتزلہ سے اختلاف ہوا۔ انہوں نے اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا۔ اس مکتب فکر میں بڑے بڑے متکلمین پیدا ہوئے جنہوں نے مذہب اشعری کو استدلال کے اعتبار سے نئی بلندی عطا کی۔

ماتریدیہ مکتب فکر امام ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماتریدیہ کا مذہب عقل و نقل دونوں سے ہم آہنگ ہے۔ وہ ایمانیات کی ایسی تشریح پیش کرتے ہیں جو کتاب و سنت سے متصادم بھی نہ ہو اور عقل سے ہم آہنگ بھی ہو۔ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل بہت کم ہیں۔ ماتریدیہ کا مذہب اشاعرہ اور معتزلہ کے مکتب فکر کے درمیان ہے۔

حنابلہ مکتب فکر امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب ہے۔ امام احمد بن حنبل نے بہت جرات کے ساتھ اپنے دور میں اہل سنت کے نقطہ نظر کو پیش کیا اور معتزلہ کے برخلاف عقل کے بجائے نقل کو اصل بنانے کی دعوت دی۔ اشاعرہ ماتریدیہ اور حنابلہ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے۔ لیکن نتیجہ کے اعتبار سے یہ اختلاف اتنا شدید نہیں ہے جتنا کہ پیش کیا جاتا ہے۔ بالخصوص آج کل اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان جس قسم کی آویزش پیدا ہو گئی ہے وہ بے محل معلوم ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں کلامی فرقے اہل سنت والجماعت میں داخل ہیں اور علماء اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

8.7 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. اشعری مکتب فکر کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟ تفصیل سے لکھیے۔
2. ان مسائل کا ذکر کیجیے جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔
3. ماتریدی مکتب فکر پر تفصیل سے روشنی ڈالیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. حنابلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان جن نکات میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند اہم نکات پر روشنی ڈالیے۔
2. حنابلہ مکتب فکر کے بارے میں اپنی معلومات تفصیل سے تحریر کیجیے۔

8.8 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

علامہ شبلی نعمانی	الکلام
علامہ شبلی نعمانی	علم الکلام
مولانا سید ابوالحسن ندوی	تاریخ دعوت و عزیمت
علامہ شبلی نعمانی	الغزالی
ڈاکٹر ابو ذر اصلاحی	علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات و خدمات
مولانا محمد حنیف ندوی	عقليات ابن تیمیہ
سرسید احمد خان	تفسیر القرآن
مولانا عبدالحق حقانی	تفسیر حقانی
مولانا عبدالسلام ندوی	امام رازی
امام ابوالحسن اشعری	الابایۃ عن اصول الدیانۃ
امام ابوالحسن اشعری	مقالات اسلامیین
علامہ باقلانی	التمہید

التأويل	ابن فهد الصفيهاني
المسلل والنخل	علامه ابن حزم طاهري
المسلل والنخل	عبدالكريم شبرستان
كتاب التوحيد	امام ابو منصور ماتريدي
شرح الاصول الخمسة	قاضي عبد الجبار معتزلي
در تعارض العقل والنقل	علامه ابن تيميه
الفرق بين الفرق	شيخ ابو طاهر بغدادی
العقيدة الطحاوية	امام ابو جعفر طحاوي
كتاب التوحيد	شيخ محمد بن عبد الوهاب نجدی
شرح عقيدة الطحاوية	ابو الحسن علي ابن ابي العزدمشقي
شرح عقائد نسفي	علامه سعد الدين تفتازاني

اکائی 9 : جدید علم کلام

اکائی کے اجزاء

9.1	مقصد
9.2	تمہید
9.3	سرسید
9.4	شبلی
9.5	اقبال
9.6	مودودی
9.7	خلاصہ
9.8	نمونے کے امتحانی سوالات
9.9	مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

9.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد طلبہ یہ جان لیں گے کہ عصر حاضر میں اسلامی عقائد پر ہونے والے اعتراضات کیا تھے۔ اسلام اور اس کے مذہبی عقائد کی بابت جدید دور میں کس طرح کی غلط فہمیاں پیدا کی گئیں اور ان کے دفاع میں کون کون لوگ سامنے آئے اور انہوں نے ان اعتراضات اور غلط فہمیوں کو دور کرنے میں کیا خدمات انجام دیں۔

9.2 تمہید

یورپ میں صنعتی انقلاب کے بعد اس نے تمام دنیا کو اپنی استعماری طاقت میں جکڑنا شروع کیا۔ یورپ کے مختلف ممالک نے عالم اسلام کے ایک بڑے حصے کو اپنی سامراجیت کے قبضہ میں لے لیا۔ استعمار کے زمانے میں یورپ کے فلسفہ اور جدید افکار و نظریات نے مسلمانوں کو متاثر کیا اور ان کے عقائد کو متزلزل کیا۔ دین اسلام کو نئے انداز کے تشکیکی الحادی اور مادی اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا۔ اس دور میں جن لوگوں نے ان افکار و نظریات کا جائزہ لیا اور ان کی تردید کی، نیز اسلامی عقائد کا دفاع کیا، بلکہ آگے بڑھ کر فلسفہ جدیدہ کے کھوکھلے پن کو واضح کیا، ان میں سرسید، شبلی، اقبال اور مودودی کے نام اور کام نمایاں ہے۔ اس اکائی میں ان کاموں کا تعارف کرایا جائے گا۔

سرسید احمد خان 17 اکتوبر 1817ء کو دہلی میں پیدا ہوئے، ان کے والد میر تقی شاہ غلام علی کے مرید تھے، والدہ بڑی دوراندیش اور دانش مند تھیں جنہوں نے سرسید کی اخلاقی تربیت کی، تعلیم روایتی طریقے پر ہوئی، پہلے قرآن مجید پڑھایا گیا، پھر فارسی کی درسی کتابیں مثلاً خالق باری، کریم، گلستاں بوستاں، عربی میں شرح تہذیب، مختصر المعانی اور مطول پڑھی، طب کی تعلیم حکیم غلام حیدر خان سے حاصل کی، اس کے بعد انہوں نے ذاتی کوشش سے مزید تعلیم حاصل کی۔ 1846ء سے 1855ء میں جب کہ وہ منصفی کی خدمات پر مامور تھے، انہوں نے دہلی کے ہاکمالوں مثلاً شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے پوتے شاہ مخصوص اللہ، شاہ اسحاق، مولانا مملوک علی نانوتوی وغیرہ سے کسب فیض کیا۔ شعراء میں غالب، نواب مصطفیٰ خان شیفہ وغیرہ سے استفادہ کیا۔ ملازمت کے سلسلے میں دہلی، بجنور، مراد آباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس کا چکر لگا، 1876ء کے اواخر میں پنشن لیا۔ ملازمت کے زمانہ میں ان پر کسی طرح کا کوئی داغ اور الزام نہیں لگا، ملازمت کی پوری مدت یعنی 35 سال بڑی نیک نامی سے بسر کئے۔

تصنیفات: سرسید کی تصنیفات میں رنگارنگی ہے، کبھی وہ قانونی کتاب لکھتے ہیں تو کبھی فلسفیانہ مباحث میں دخل دیتے ہیں اور کبھی تاریخی مباحث پر قلم اٹھاتے ہیں تو کبھی اسلامی عقائد کی اور کلام پاک کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔

ان کی ابتدائی تصنیفات یہ ہیں:

1. انتخاب الاخوان یعنی قواعد دیوانی کا خلاصہ
2. قول متین در ابطال حرکت زمین
3. تسہیل فی جرائع

ہندوستانی کے اسلامی عہد کی تاریخی کتابوں کی اشاعت اور تاریخی مقامات کی نشاندہی کی جانب بھی انہوں نے خاص توجہ کی چنانچہ آئین اکبری اور تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح کا گراں قدر کام کیا، دہلی میں اور اطراف دہلی میں شاہانہ تاریخی عمارتوں پر آثار الصنادید نامی کتاب لکھی۔

مذہبی بحثوں سے ان کو ہمیشہ ذوق رہا اور وقت کے چلے ہوئے مذہبی مباحث پر انہوں نے بھی داد تحقیق دی جس کی تفصیلات حسب ذیل ہیں

1. 1938ء میں رسول اکرمؐ کے مختصر حالات لکھے۔
2. ”رسالہ طعام اہل کتاب“ اہل کتاب کے ذبیحہ کے سلسلہ میں ہے
3. ”تہین الکلام“ بائبل کی تفسیر نئے انداز میں لکھی گئی ہے۔
4. ”خطبات احمدیہ“ سر ولیم میور کی ”لائف آف محمدؐ“ جس میں رسول پاکؐ پر بے بنیاد اعتراضات کئے گئے تھے، کے جواب میں لکھی اور اس سلسلے میں بہت زیادہ مالی بوجھ برداشت کیا۔

(5) تفسیر قرآن کی سات جلدیں لکھیں۔

(6) ”اسباب بغاوت ہند“ یہ 1857ء کے غدر کی وجوہات کے سلسلے میں لکھی گئی ہے کہ مسلمان انگریزی حکومت سے کیوں مطمئن نہ تھے۔

(7) تاریخ سرکشی بجنور

سفر برطانیہ: یکم اپریل 1869 کو سرسید انگلستان روانہ ہوئے اور اٹھارہ مہینے کے بعد واپس ہوئے۔ واپس آ کر انہوں نے ”رسالہ تہذیب الاخلاق“ جاری کیا۔ 1870ء میں سرسید برطانیہ سے واپس آئے، پہلے محضن کالج فنڈ کمیشن کا قیام ہوا اس کے بعد ایک اسکول کھولا گیا اور 18 جنوری 1877 کو لارڈ لٹن کے ہاتھوں کالج کا افتتاح ہوا۔ 1887 کو سرسید نے مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو بہتر بنانے اور ان میں تعلیمی شعور بیدار کرنے کیلئے ”آل انڈیا محضن ایجوکیشنل کانفرنس“ کی بنیاد رکھی۔

سرسید کی کوششوں سے کالج کی مالی حالت بہتر ہو چکی تھی اور ان کے زور دینے پر ان کے صاحبزادے کالج کے جوائنٹ سیکریٹری بن چکے تھے؛ لیکن سرسید کے آخری ایام بہت بے کیف اور مایوسی میں گزرے، کالج کے خزانچی نے ایک لاکھ روپے سے زائد کا غبن کر لیا، سید محمود فرائض سے لاپرواہ ہو کر حد سے زیادہ شراب نوشی کرنے لگے۔ 27 مارچ 1898ء میں بمقام علی گڑھ ان کا انتقال ہو گیا۔

جدید علم کلام کی حاجت: سرسید احمد خان زمانے کی ہوا دیکھ رہے تھے، عیسائی مشنریز کے اسلام پر کیے جانے والے اعتراضات دیکھ رہے تھے اور یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ قدیم علم کلام جس مقصد کیلئے تیار کیا گیا تھا وہ اب فرسودہ ہو چکا ہے، لہذا جدید علم کلام تیار کیا جائے اور اس کے ذریعہ اسلام پر ہونے والے تازہ اعتراضات کا جواب دیا جائے۔ جدید علم کلام کی تیاری کا مشورہ سرسید احمد خان نے متعدد مواقع پر دیا تھا، ایک مرتبہ انہوں نے تقریر کرتے ہوئے کہا:

”اس زمانے میں..... ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو ہم علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرا دیں، یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر کے دکھائیں۔“

سرسید نے علماء کو جدید علم کلام کی تیاری کے سلسلے میں ابھارتے ہوئے کہا:

”یہ آفت کچھ نئی نہیں ہے بلکہ جب فلسفہ یونانی مسلمانوں میں پھیلا تھا اس وقت بھی یہ مشکل پیش آئی جس کے سبب اس زمانے کے علماء نے علم کلام ایجاد کیا تھا پس ہم جو اس کا الزام اپنے انگریزی خواں طالب علموں کو دیتے ہیں وہ ٹھیک نہیں ہے بلکہ دراصل وہ الزام اس زمانے کے علماء پر ہے جو فلسفہ جدیدہ کے مقابلہ میں کوئی علم کلام پیدا نہیں کرتے۔“

اسی طرح ایک بار انہوں نے علماء سے سوال کیا کہ جدید شبہات کو دور کرنے کیلئے کون سی کتاب ہمارے پاس ہے کہ جس کو ہم طلبہ کو جدید شبہات کے ازالہ کیلئے پڑھائیں۔

”اب میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ جو کتب مذہبی اب تک ہمارے یہاں موجود ہیں اور پڑھنے پڑھانے میں آتی ہیں، ان میں سے کون سی کتاب ہے جس میں فلسفہ مغربیہ اور علوم جدیدہ کے مسائل کی تردید یا تطبیق مسائل مذہبیہ میں سے کی ہو۔“

جدید علم کلام اور تفسیر قرآن

سر سید نے یوں تو مختلف رسائل یا مضامین میں مذہبی امور کی اپنے طور پر ایسی تشریح اور توجیہ کی جس سے ان پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو، لیکن اس سلسلے میں سب سے زیادہ انہوں نے تفسیر قرآن میں کام لیا ہے اور تمام مذہبی اصطلاحوں کی اپنے طور پر منفرد تشریح کی ہے۔ سر سید کی تاویلات کی ہم مختصر فہرست پیش کرتے ہیں

1. معراج اور شق صدر خواب کا واقعہ ہے، جسمانی طور پر نہ تو شق صدر ہوا اور نہ ہی معراج جسم کے ساتھ ہوئی تھی۔
2. میزان کا کوئی حقیقی وجود نہیں بلکہ یہ محض استعارہ ہے۔
3. حساب کتاب کا ذکر بھی محض استعارے کے طور پر کیا گیا ہے۔
4. ابلیس کوئی خارجی وجود نہیں بلکہ انسان کی قوت بہیمہ ہی ابلیس اور شیطان ہے۔
5. ملائکہ کا کوئی خارجی وجود نہیں بلکہ انسان کی قوت ملکی کو ہی ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔
6. عیسیٰ بغیر باپ کے پیدا نہیں ہوئے بلکہ ان کے والد موجود تھے۔
7. حضرت عیسیٰ کو صلیب پر چڑھانے یا سنگسار کرنے کی بات غلط ہے، بلاشبہ وہ صلیب پر چڑھائے گئے مگر صلیب پر ان کی موت نہیں ہوئی۔
8. حضرت عیسیٰ زندہ آسمان پر نہیں اٹھائے گئے بلکہ حضرت عیسیٰ کی موت واقع ہو چکی ہے۔
9. تمام معجزات جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لاٹھی مارنے سے دریا کا پھشنا وغیرہ سب کی تاویل انہوں نے کی ہے۔
10. قرآن میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے۔
11. بنکوں یا حکومت سے قرض پر سود لینا جائز ہے۔
12. اہل کتاب کا ذبیحہ جائز ہے۔
13. انہوں نے ”ابطال غلامی“ کے نام سے ایک رسالہ شائع کیا وہ جن میں دعویٰ کیا کہ غلامی منسوخ ہو چکی ہے۔
14. جنات سے مراد پہاڑی اور صحرائی افراد ہیں نہ کہ جس کو عوام بھوت پریت سے تعبیر کرتے ہیں۔
15. جبرئیل کا وجود محض فرضی اور قیاسی ہے، نہ وہ نبی کریم پر نازل ہوتے تھے اور نہ قرآن پاک کی آیات لا کر آپ کی خدمت میں پیش کرتے تھے بلکہ نبی اکرم کے قلب پر جو کچھ خدا کی طرف سے القاء کیا جاتا تھا اسے آپ اپنے صحابیوں سے املاء کروادیا کرتے تھے۔

16. ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالنے کا واقعہ حسی نہیں ہے۔

17. نبوت فضل ربانی نہیں بلکہ کہی ہے، ہر انسان بالقوة نبوت تقویٰ کے جانے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے اور نبی کی شخصیت میں یہ ملکات انتہائی اعلیٰ درجے پر ہوتے ہیں۔

18. احادیث کی جانچ کیلئے دو بنیادی امور ہیں: اول یہ کہ وہ قرآن پاک کے مندرجات کے متصادم نہ ہو، دوسرے یہ کہ عقل سلیم اور فہم عامہ سے ان کی تصدیق ممکن ہو۔

خواجہ الطاف حسین حالی نے حیات جاوید میں سرسید کی تفسیر القرآن کے 52 ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں سرسید نے جمہور علماء سے ہٹ کر الگ رائے ظاہر کی ہے۔ اکتالیس مسائل کے متعلق خواجہ الطاف حسین حالی کہتے ہیں اس کی تائید کسی نہ کسی بزرگ کے کلام سے مل جاتی ہے اور بقیہ 11 مسائل ایسے ہیں جس کی کہیں سے کوئی تائید یا سند نہیں مل سکی۔ سرسید کے دینی مسائل میں تفردات کے تعلق سے خواجہ الطاف حسین حالی لکھتے ہیں:

”اگر غور کر کے دیکھا جائے تو سرسید نے شاید اس کے سوا کچھ نہیں کیا کہ جو صداقتیں اہل اسلام کی تصنیفات میں فرداً فرداً صرف ضبط تحریر میں آئی تھیں، سرسید نے ان سب کو ایک ہی بار خاص و عام پر علی الاعلان ظاہر کر دیا۔“

اگر ہم دوسرے لفظوں میں حالی کی ذکر کی گئی عبارت کو بیان کریں تو یہ کہ وہ تمام آراء جو مختلف علماء کی شاذ رائیں تھیں اور جن میں ان کے علم و فہم نے ٹھوکر کھائی تھی اور ایسا کون سا عالم ہو سکتا ہے جس کو کبھی لغزش فکر و نظر پیش نہ آئے، تو ان تمام کی آراء کو سرسید نے بیک وقت اختیار کر لیا۔ سرسید کا یہ طریق کار دور حاضر کے تجدد پسندوں کا بھی وطیرہ ہے، وہ بھی یہی کرتے ہیں کہ پہلے سے ایک بات طے کر لیتے ہیں اور پھر اس کے مطابق علماء کی کتابوں میں آراء تلاش کرتے ہیں، اگر مل جائیں تو سند پیش کرتے ہیں کہ فلاں فلاں عالم ہماری موافقت کرتے ہیں۔

دینی مسائل، اصطلاحات کی تاویل کے سلسلے میں سرسید کا طریق کار یہ تھا کہ اسلام کی جس بات پر کہیں سے زد پڑ رہی ہو تو اس کی تاویل کر کے اس کو مطابق نیچر یا سائنس ثابت کیا جائے۔ شیخ محمد اکرام ”موج کوثر“ میں سرسید کے طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس تفسیر میں سرسید نے قرآن کے تمام مندرجات کو عقل و سائنس کے مطابق ثابت کیا ہے اور جہاں کہیں سائنس کی معلومات اور کلام مجید کے درمیان اختلاف معلوم ہوتا ہے وہاں معتزلہ کے طریقہ کے مطابق آیات کی نئی تاویل اور تشریح کر کے اس اختلاف کو دور کیا ہے۔“ ایک دوسری جگہ شیخ محمد اکرام نے سائنس کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

”سرسید کی اچھی تفہیم کا مقصد مشنریوں کے مقابلے سے زیادہ ان اعتراضات کی تردید تھا جو سروہم میور، دوسرے مغربی مصنف اور خود مشنری اسلام پر کیا کرتے تھے، اس مقصد کیلئے سرسید نے اسلام کی ایسی ترجمانی کی، جس پر عمل، سمجھ اور جدید فلسفے کی رو سے کوئی اعتراض نہ ہو سکے اور جس کے مطابق مسلمانوں کو موجودہ زمانے میں بالخصوص اپنے عیسائی حاکموں کے ساتھ ربط و ضبط رکھنے میں کوئی امر مانع

نہ ہو۔

شیخ اکرام کے کلام کے اقتباس سے واضح ہے کہ سرسید نے معجزات، دینی اصطلاحات اور مذہبی امور کی جو تاویل کی ہے اس میں سرسید کے تین مقصد تھے۔

1. سائنس اور اسلام میں اختلاف کی صورت میں اسلام کی ایسی تشریح و تعبیر جو اس کو سائنس کے موافق بنادے اور اس کیلئے معتزلہ کے طریقہ کار کے مطابق آیات کی نئی تاویل و تشریح، سرسید نے خود بھی معتزلہ کے طریق کار کی کئی مواقع پر تعریف کی ہے، ایک خط جو عماد الملک کے نام ہے، ان کو لکھتے ہیں ”دینیات کی تعلیم کا سوال نہایت مشکل ہے، مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ کتب سنی و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم، علوم جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقاد قلبی مذہب اسلام پر رہے۔ صرف معتزلہ کے اصول مذہب اور کتابیں اس قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر موجود نہیں، یہی خیال مجھ کو باعث ہوا کہ میں نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے۔“
2. ایسی تاویل جس پر عمل، سمجھ اور جدید فلسفہ کی رو سے کوئی اعتراض نہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اسلام کو ان کے موافق ثابت کیا جائے۔
3. ایسی تاویل جس سے مسلمانوں کو عیسائی حاکموں کے ساتھ ربط و ضبط میں کوئی امر مانع نہ ہو۔

سرسید کا دینی خلوص اور مسلمانوں کیلئے ہمدردی کا جذبہ: سرسید کی دینی آراء کو تقریباً علماء نے مسترد کر دیا ہے، اس کے علاوہ سائنس نے اب تک جو ترقی کی ہے اس سے بھی ثابت ہو گیا ہے کہ سرسید نے جن چیزوں کو خلاف فطرت قرار دے کر قرآن و حدیث میں تاویل کا بار اٹھایا اب وہی چیزیں موافق فطرت اور سائنس ہو گئی ہیں، لیکن سرسید کی آراء سے قطع نظر دین سے ان کی محبت، اہل اسلام کیلئے ان کی ہمدردی کا سبھی نے اعتراف کیا ہے مولانا محمد قاسم نانوتوی ایک مکتوب میں سرسید کو لکھتے ہیں ”مسی بنی سید صاحب کی اولوالعزمی اور نور محمدی اہل اسلام کا معتقد ہوں مگر اتنا یا اس سے زیادہ ان کے عقائد عقائد کی خبر سن کر ان کا شاک اور ان کی طرف سے رنجیدہ ہوں۔“ مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے بھی ایک مکتوب میں جو ان کے پیرو مرشد حاجی ادا اللہ مہاجر جی کے ایماء سے لکھا گیا تھا اس میں سرسید کی اہل اسلام کیلئے خیر خواہی، اس سلسلے میں تنگ و ڈھ، تعلیف و مہلیف کے ذریعہ اسلام پر ہونے والے اعتراضات کے جواب وغیرہ کی تعریف کی ہے لیکن اس کیلئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کو غلط ٹھہرایا ہے، اس کے علاوہ مدرسۃ العلوم یعنی علی گڑھ کالج کے ابتدائی دور میں دینیات کے ناظم مولانا عبداللہ انصاری تھے وہ مولانا محمد قاسم نانوتوی کے واپس تھے۔

سرسید مسلم طلبہ کو دین پر کار بند اور عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے، ان کا خیال یہ تھا کہ مسلم جو ان ایک جانب عصری علوم کے ماہر ہوں تو دوسری جانب وہ دینیات سے بھی بہرہ ور ہوں اور ان کی زندگی میں اسلام کی زندگی کا ہونہ چھوڑ دے کہ وہ دین پیرا ہوں، اس سلسلے میں امرتسر کے جیل میں انہوں نے تقریر کرتے ہوئے مسلم طلبہ سے کہا تھا، ”میں نے اپنے دل سے کہا ہے کہ اگر میں ایک مسلمان ہوں تو میں اپنے دین پر عمل پیرا رہوں گا، اگر کوئی مسلمان میرا پیروں کو چھوڑ دے تو میں اس کو ہمارے دین سے ہٹا دوں گا، اگر کوئی مسلمان میرا پیروں کو چھوڑ دے تو میں اس کو ہمارے دین سے ہٹا دوں گا۔“

اسی طرح سرسید جب ولیم میور کی کتاب ”لائف آف محمد“ کے جواب کیلئے یورپ کی لائبریریوں کی خاک چھان رہے تھے اور اس وجہ سے مالی اعتبار سے گراں بار ہو رہے تھے تو انہوں نے ایک خط میں اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

ان دنوں میرے دل کو ذرا سوز ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آنحضرتؐ کے حالات میں لکھی ہے، اس کو میں دیکھ رہا ہوں، اس نے دل کو جلا دیا۔ اس کی نا انصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کر لیا کہ آنحضرتؐ کی سیرت میں جیسے کہ پہلے بھی ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ اور میں فقیر، بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے، قیامت میں تو یہ کہہ کر پکارا جاؤں گا کہ اس فقیر، مسکین احمد کو جو اپنے دادا محمد صلعم کے نام پر فقیر ہو کر مر گیا، حاضر کرو،

مارا میں تمغہ شائستگی بس است

اسی طرح ان کی غیرت ایمانی اس بات کو بالکل قبول نہیں کرتی تھی کہ دین کے فرائض و واجبات میں کوئی روک ٹوک کے اور ہم خاموش رہ جائیں۔ نواب وقار الملک کو نماز پڑھنے کے سلسلے میں ایک افسر روک ٹوک کرتا تھا، اس بارے میں ان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”نماز جو خدا کا فرض ہے اس کو ہم اپنی شامت اعمال سے جس طرح خرابی سے ہوا ادا کریں، یا تقاضا کریں، لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم نماز نہ پڑھو، اس کا صبر ایک لمحہ بھی نہیں ہو سکتا، یہ بات سنی بھی نہیں جاسکتی، میری سمجھ میں نماز نہ پڑھنا صرف گناہ ہے جس کے بخشے جانے کی توقع ہے اور کسی شخص کے منع کرنے سے نہ پڑھنا، یا سستی میں ڈالنا میری سمجھ میں کفر ہے جو کبھی بخشا نہ جائے گا۔“

خلاصہ کلام یہ کہ سرسید کی پوری زندگی مسلمانوں کی خیر خواہی میں گزری، انہوں نے جس کام کو مسلمانوں کیلئے بہتر سمجھا اس کیلئے کسی بھی کوشش اور قربانی سے دریغ نہیں کیا، حد یہ ہے کہ جب ان کی موت ہوئی تو ان کا گھر مال و اسباب سے پوری طرح خالی تھا، تجھیز و تکفین تک کیلئے پیسے نہ تھے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ ان کی غلط تاویلات کی محض اس لئے حمایت نہیں کی جاسکتی کہ وہ اسلام کے اور مسلمانوں کے بڑے خیر خواہ تھے۔ معتدل نقطہ نظریہ ہے کہ ان کے مثبت کاموں بلکہ کارناموں کی تعریف کی جائے اور جہاں جہاں انہوں نے قرآن مجید کی آیات کی تاویل و تشریح یا پھر اسلامی معتقدات و مصطلحات میں ٹھوکر کھائی ہے اس پر تنقید کی جائے اور یہی خیر خواہی کا تقاضا بھی ہے۔

9.4 شبلی نعمانی

علامہ شبلی نعمانی کے سب سے بڑے رمز شناس علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے:

”مولانا شبلی قدیم و جدید عہد کے ایسے سنگم تھے جس میں دونوں دریاؤں کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ وہ ہمارے قدیم مذہبی علوم کے عالم بھی تھے اور جدید علوم کے بہت سے آرا و خیالات سے واقف بھی تھے، ساتھ ہی محقق بھی تھے مورخ بھی، متکلم بھی تھے مفکر بھی، مصلح بھی تھے شاعر بھی، ماہر تعلیم بھی تھے اور نئے زمانے کے تقاضے اور مطالبے کے مقابلے میں بہت سی باتوں میں انقلاب بھی تھے۔“ (حیات شبلی، ص: 9-10)

علامہ سید سلیمان ندوی خود بڑے محقق، مورخ، متکلم اور زبان و سخن کے بادشاہ تھے۔ ان کا اپنے استاذ کے بارے میں یہ اقرار ان کی عظمت اور علوم مرتبت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔

وہ ضلع اعظم گڑھ، اتر پردیش کے ایک گاؤں بندول میں 1857ء میں پیدا ہوئے۔ مولانا کے دادا اعظم گڑھ کی کلہری میں مختار کے عہدے پر تھے اور والد ماجد شیخ حبیب اللہ اعظم گڑھ کے بڑے وکلاء میں سے تھے۔ علامہ شبلی اپنے والد کی اولاد میں سب سے بڑے تھے۔ ان کا اصل نام شبلی تھا۔ ان کے استاذ مولانا فاروق چڑیا کوئی نے نعمانی کا اضافہ کیا، جو امام ابوحنیفہ کی طرف نسبت تھی، پھر بعد کو مولانا شبلی نعمانی کے نام سے اس طرح معروف ہوئے کہ نعمانی آپ کے نام کا جزء بن گیا۔

مولانا کو ان کے والد نے ابتدا ہی سے عربی تعلیم دلائی۔ عبد اللہ حیراج پوری، مولانا شکر اللہ بنوری اور مولوی ہدایت اللہ خان راجپوری آپ کے ابتدائی اساتذہ میں تھے۔ پھر آپ نے ادب و منطق وغیرہ اپنے زمانے کے استاذ الاساتذہ مولانا فاروق چڑیا کوئی سے حاصل کیا۔ پھر آپ نے مولانا چڑیا کوئی کے بعد مولانا ارشاد حسین صاحب سے فقہ اور اصول فقہ کی اور دیوبند میں فرائض کی تعلیم حاصل کی۔ پھر لاہور جا کر مولانا فیض حسن صاحب سے عربی زبان و ادب میں خصوصی استفادہ کیا اور انہیں کے فیض صحبت سے مولانا کو عربی ادب کا خصوصی ذوق حاصل ہوا اور قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کے سلسلہ میں نکتہ شناسی کی صلاحیت بہم پہنچی پھر اخیر میں سہارنپور جا کر اس زمانے کے معروف محدث استاذ الاساتذہ مولانا احمد سہارنپوری سے علم حدیث میں کسب فیض کیا۔

مولانا کو ان کے والد نے بعض ملازمتوں میں مشغول کرنا چاہا، لیکن وہ انہیں راس نہیں آئیں۔ 19 سال کی عمر میں حج کیا۔ حج سے واپسی پر تدریس کی خدمت میں مشغول ہوئے۔ اسی زمانے میں مولانا حمید الدین فراہی نے ان سے تعلیم حاصل کی اور بعد کو قرآن مجید کے ایک نامور عالم کی حیثیت سے مشہر ہوئے۔ انہیں شروع ہی سے شعر و سخن کا ذوق تھا اور فارسی و اردو میں غزلیں کہا کرتے تھے۔ 1881ء میں اپنے والد ماجد کے ماتھ پر ان میں عربی قصیدہ پیش کیا جو سرسید کو بہت پسند آیا۔ جب سرسید کو M.A.O. College میں مشرقی زبانوں کے ایک استاذ کی ضرورت تھی، سرسید نے اس اہم کام کے لئے مولانا کو چنا، جہاں وہ بعد کو عربی کے پروفیسر ہو گئے۔ علی گڑھ میں ان کے علمی و ادبی ذوق خوب ترقی ہوئی۔ سرسید احمد خان نے اپنے علمی کاموں میں مولانا سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا اور دونوں ایک دوسرے سے بہت متاثر ہوئے۔ سرسید کے بہت سے افکار جمہور علماء کے خلاف تھے۔ علامہ شبلی نے حقیقت پسندی کے ساتھ ان کے افکار کو سمجھانے کی ہر بات سے اختلاف کیا، جیسا کہ اس زمانے کے بعض علماء کی صورت حال تھی اور نہ آنکھ بند کر کے ہر بات کو قبول کیا جیسا کہ سرسید کے غالی معتقدین کا رویہ تھا۔

علامہ شبلی نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ تحقیق و تالیف میں گزارا۔ انہوں نے دینی اور ادبی موضوعات پر جو کتابیں لکھیں مجموعی طور پر ان کی تعداد کم و بیش 25 ہے۔ ان میں بعض تو وہ ہیں جن کو خود علامہ شبلی نے مرتب فرمایا تھا اور بعض وہ جو ان کی وفات کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئیں۔ یہ ان کے مقالات، خطبات اور خطوط کے مجموعے ہیں۔ ان کی تالیفات میں خالص مذہبی کتابیں بھی ہیں اور خالص ادبی بھی۔ یہاں ان کتابوں کا ذکر مناسب ہوگا:

1. سیرت النبی (اول، دوم)

2. الفاروق (دو جلدیں)
 3. سیر النعمان
 4. الغزالی
 5. سوانح مولانا روم
 6. المامون
 7. علم الکلام
 8. الکلام
 9. اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر
 10. شعر العجم (پانچ جلدیں)
 11. موازنہ انیس و دہر
 12. کلیات شبلی (فارسی)
 13. کلیات شبلی (اردو)
 14. مکاتیب شبلی (دو جلدیں)
 15. خطبات شبلی
 16. مقالات شبلی (آٹھ جلدیں)
 17. انتخابات شبلی (از علامہ سید سلیمان ندوی)
 18. باقیات شبلی (ترتیب مشتاق حسین)
 19. رسائل شبلی (مطبوعہ علی گڑھ)
 20. الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی (یعنی جرجی زیدان کی تاریخ التمدن الاسلامی کا تنقیدی جائزہ جو عربی زبان میں ہے)
- اگر کتابوں کی تعداد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ہندوستان کے بہت سے مصنفین علامہ شبلی نعمانی سے آگے نظر آئیں گے لیکن ایک کونٹیکل لوہا ایک تولہ سونا کے برابر نہیں ہوتا، یہی مثال علامہ شبلی کی بمقابلہ دوسرے عام مصنفین کے ہے۔ شبلی کا امتیاز ان کا ذوق تحقیق، ہر موضوع پر ان کے اولین مصادر سے استفادہ، نئے نئے نتائج کا استنباط اور تحقیق میں صبر و قناعت سے دامن بچاتے ہوئے خوب سے خوب تر کی تلاش ہے۔ انہوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا تو ایسا لکھا کہ وہ اپنے موضوع پر حرف آخر ہو گیا۔ انہوں نے الفاروق لکھ کر تذکرہ نگاری کی

ایک نئی طرح قائم کی، الغزالی ہو یا المامون، مشرقی زبانوں میں خاص کر اردو میں اس معیار کی تذکرہ نگاری خال خال ہی ملتی ہے۔ یہی حال ان کے ان مقالات کا ہے جو انہوں نے مختلف مناسبتوں سے اور زیادہ تر دفاع اسلام کے نقطہ نظر سے لکھے ہیں۔ چاہے وہ چند صفحات ہوں، لیکن وہ بڑی بڑی کتابوں پر بھاری ہیں۔ جزیہ، کتب خانہ اسکندریہ، حقوق الذمیین وغیرہ ایسی تحریریں ہیں جو حجم کے اعتبار سے تو مختصر ہیں، لیکن علم و تحقیق کے اعتبار سے اس پایہ کی تحریریں ہیں کہ غالباً آج تک ان پر کوئی اضافہ نہیں ہو سکا۔

علامہ شبلی کی بہت سی خصوصیات میں سے چار باتیں وہ ہیں جو انہیں اپنے معاصر اصحاب علم اور اہل ادب سے ممتاز کرتی ہیں:

1. افراد سازی

2. علم و ادب کی جامعیت

3. مدارس اسلامیہ کی تعلیم کی اصلاح

4. دینی حمیت اور اس کی بنیاد پر دفاع اسلام کی کوشش

اللہ تعالیٰ نے علامہ شبلی کو افراد سازی اور مردم گری کا عجیب ملکہ عطا فرمایا تھا، ان کی تعلیم و تربیت کا سب سے بڑا نمونہ علامہ سید سلیمان ندوی ہیں، جن کے بارے میں مولانا سید ابوالحسن علی حسینی ندوی نے لکھا ہے: اگر ندوہ نے سید سلیمان ندوی کے سوا کسی کو پیدا نہ کیا ہوتا تو یہی اس کے فخر کے لئے کافی تھا۔ یہی بات علامہ شبلی نعمانی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ اگر ان کے دامن تلمذ سے وابستہ ہونے والوں میں سید صاحب کے علاوہ کوئی اور نام شامل نہ ہوتا تو یہی ان کے استاذانہ کمال اور مربیانہ مہارت کے لئے ہر مہر نیم روز روز سے زیادہ روشن شہادت ہوتی، لیکن علامہ شبلی کے تلامذہ اور مستفیدین میں اور بھی ایسی بڑی بڑی شخصیتیں شامل ہیں جو اپنی ذات میں ایک انجمن تھے اور جو صرف تاریخ کا حصہ نہ تھے بلکہ تاریخ ساز حیثیت کے حامل تھے، جیسے علماء میں مولانا حمید الدین فراہی، مولانا عبدالسلام ندوی، مولانا عبد الباری ندوی، مولانا ضیاء الحسن علوی اور ادبی شخصیتوں کے حلقے میں خواجہ غلام الثقلین، مولوی عبدالحق، حسرت موہانی، ظفر علی خاں اور ان لوگوں میں جو باضابطہ شاگرد نہ تھے، لیکن ان کے خرمین علم کے خوشہ چینیوں میں تھے اور اپنا علمی رشتہ ان سے جوڑتے تھے، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبد الماجد دریابادی اور عبداللہ عمادی، یہ تو چند اہم نام ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی بہت سی شخصیتیں ہیں، جن کی علمی، قلمی اور فکری نشوونما علامہ شبلی کے ہاتھوں ہوئی۔ نیز یہ بات بھی بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ شبلی کے تلامذہ اپنے استاذ سے والہانہ محبت اور عشق رکھتے تھے۔ شاگرد جو صبح سے لیکر شام تک اپنے استاذ کو دیکھتا ہے اور استاذ کی خوبیاں اور خامیاں اس کی نظر کے سامنے رہتی ہیں، وہ اسی وقت استاذ کا معتقد اور گرویدہ بنتا ہے جب کہ وہ استاذ کے اخلاق سے بھی متاثر ہو اور شاگردوں پر اس کی شفقت و محبت بھی سایہ فگن رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ علامہ شبلی ایک قابل معلم اور درومند مربی تھے۔

ادب سلیقہ اظہار کا نام ہے۔ اچھی سے اچھی بات اگر سلیقہ سے نہ کہی جائے تو مخاطب پر اس کا اثر نہیں ہوتا اور کوئی بات چاہے کم اہم ہو اگر اس کا اظہار خوش اسلوبی کے ساتھ ہو تو دل میں گھر کر جاتی ہے، اس لئے اگر کسی شخصیت میں علم کے ساتھ ادب کا امتزاج ہو جائے تو اس کا علمی فیض زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچتا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی میں یہ بات بدرجہ اتم تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اس اعتبار سے ان کے

معاصرین میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلہ ہو۔ سیرۃ النبی کے بیان میں مولانا کا قلم جو گل افشانی کرتا ہے اس سے تو شاید اردو زبان و ادب سے تعلق رکھنے والا طالب علم بھی ناواقف نہ ہو، جس میں عقیدت و محبت کے گہبائے صدا بہار کے ساتھ ساتھ سخن و ادب کے درآبدار اس طرح بہم ہو گئے ہیں کہ عاشقان بارگاہ نبوی کے ساتھ ساتھ رمز شناسان سخن و ادب بھی وجد میں آجائیں، مثلاً علامہ شبلی لکھتے ہیں:

”چمنستان دہر میں بار بار روح پرور بہاریں آجکی ہیں، چرخ نادرہ کار نے کبھی کبھی بزم عالم اس سرو سامان سے سجاتی کہ نگاہیں خیرہ ہو کر رہ گئی ہیں، لیکن آج کی تاریخ وہ تاریخ ہے جس کے انتظار میں پیر کہن سال دہرنے کروڑوں برس صرف کر دیے۔ سیارگان فلک اس دن کے شوق میں ازل سے چشم براہ تھے چرخ کہن مدت ہائے دراز سے اسی صبح جاں نواز کے لئے لیل و نہار کی کر دہیں بدل رہا تھا۔ کارکنان قضا و قدر کی بزم آرائیاں، عناصر کی جدت طرازیں، ماہ و خورشید کی فروغ انگیزیں، ابر و باد کی تر دستیاں، عالم قدس کے انفاس پاک، توحید ابراہیم، جمال یوسف، معجز طرازی موسیٰ جاں نوازی مسیح سب اسی لئے تھے کہ یہ متاع گراں شہنشاہ کونین ﷺ کے دربار میں کام آئیں گے۔“

سیرت نبوی کے علاوہ دوسرے موضوعات پر بھی جب شبلی مانی قلم اٹھاتے ہیں تو ان کے قلم کا حسن و رعنائی اسی طرح برقرار رہتی ہے اور نثر میں شاعری کا لطف آتا ہے، چاہے شعر العجم ہو یا الفاروق ہو یا مولانا روم، یہاں تک کہ الغزالی اور علم الکلام جس کا موضوع نہایت خشک اور سنجیدہ ہے، میں بھی شبلی کا بہار آفریں قلم زبان و بیان کا جادو جگاتا ہے جیسے مولانا اپنے سفر نامہ ترکی میں سلطان عبد الحمید کے یہاں نماز عید کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”تقریباً 8 بجے فوج کی آمد شروع ہوئی۔ گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ ان کا تانتا بندھا رہا اس کے بعد بہت سی خالی گاڑیاں آئیں۔ لوگوں کو تعجب تھا کہ اس سے کیا مقصود ہے، یکا یک دور سے پیادہ صفیں نمودار ہوئیں، معلوم ہوا کہ تمام وزراء، پاشا افسران فوج اور بڑے بڑے عہدہ داران ملکی سلطان کے جلوس میں پیادہ پا آ رہے ہیں، یہ صفیں سڑک کی دونوں جانب متصل آدھ میل تک ہیں۔ ان کی وضع اور لباس سے عجیب شان و شوکت کا اظہار ہوتا تھا۔ شانوں پر زریں پھول، دامن اور آستینوں پر کلاہٹوں کی تحریر سے مرصع اور طلا کی تمغوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ ان سب پر آفتاب کا عکس، تمام میدان جگمگا اٹھا۔ یہ صف جاچکی تو سلطان کا جمال جہاں آراء نظر آیا۔ جناب ممدوح گھوڑے پر سوار تھے۔ لباس بالکل سادہ تھا۔ چند بڑے بڑے نامور افسر رکاب میں تھے، گھوڑا آہستہ آہستہ قدم اٹھاتا تھا اور ہر قدم پر اس زور سے بادشاہم جوق پشاکا نعرہ بلند ہوتا تھا کہ تمام میدان گونج اٹھتا تھا۔ میں یہ سناں دیکھ کر واپس آیا تو قلم دوات لیکر بیٹھا کہ جو کچھ دیکھا ہے دوسروں کو بھی دکھا سکوں، لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ قلم نے بالکل کوتاہی کی جو تصویریں میں نے کھینچی ہے وہ بالکل نامکمل تصویر ہے۔“

علم و تحقیق کی گہرائی اور زبان و ادب کی رعنائی کے امتزاج نے علامہ شبلی کی تصنیفات کو قدیم علما اور جدید تعلیم یافتہ حضرات اور شعرا و ادبا کے حلقوں میں یکساں قبولیت عطا کی۔

علامہ شبلی کی تعلیم روایتی دینی مدارس اور قدیم مزاج و مذاق کے حامل علما کے ذریعہ ہوئی تھی، پھر علی گڑھ میں انہیں عصری تعلیم کی ایک نئی دنیا ملی، نیز خود ان کے خاندان میں بھی اکثر حضرات جدید دانشگاہوں کے تعلیم یافتہ تھے اس لئے انہوں نے قدیم صالح اور جدید نافع دونوں کو سر کی آنکھوں سے دیکھا اور اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ دونوں کا درجہ و مقام متعین کیا اور جدید و قدیم کی کشمکش سے باہر نکلنے میں کامیاب ہوئے، اس لئے انہوں نے نظام تعلیم کی اصلاح پر بڑی توجہ دی، اپنی تحریر و تقریر کے ذریعہ بھی، مشوروں اور مذکرات کے ذریعہ بھی

اور عملی کوششوں کے ذریعہ بھی، اسی لئے وہ علم میں قدیم و جدید کی تقسیم کو غلط فہمی قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”آج کل مسلمانوں میں دو گروہ جدا جدا ہو گئے ہیں، قدیم تعلیم یافتہ یہ خیال کر کے کہ دین میں مشغول ہونے سے وہ دنیا کو کسی طرح حاصل نہیں کر سکتے، محض دین میں منہمک ہو گئے ہیں اور جدید تعلیم یافتہ یہ خیال کر کے کہ وہ دنیا کے درپے ہو کر دین میں کمال حاصل نہیں کر سکتے، محض دنیاوی تعلیم میں سرگرم پائے جاتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ دونوں گروہ غلط فہمی پر ہیں اور اس صراطِ مستقیم پر ان میں سے کوئی گروہ قائم نہیں ہے جس کی ہدایت اسلام نے کی ہے۔“

وہ ایک طرف علماء کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ عربی علوم کے ساتھ ساتھ مغربی علوم بھی حاصل کریں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”زمانہ حال میں بھی علماء کو علومِ عربیہ کے ساتھ علومِ غربیہ بھی حاصل کرنا چاہئے اور اس بات کی کوشش کرنی چاہئے کہ وہ ان علوم کو اپنے علوم بنالیں، اگر انہوں نے ایسا کیا تو مسلمانوں میں علومِ جدیدہ کی اشاعت کا دائرہ اب کی نسبت بہت وسیع ہو جائیگا اور اس کے ساتھ ہی وہ مذہبی علوم سے بھی بے بہرہ نہ رہیں گے۔“

دوسری طرف وہ اس بات کو بھی بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو عربی اور مذہبی تعلیم کی ضرورت ہے، اس سے ہرگز غفلت نہیں برتی جاسکتی:

”اگر یورپ کو بہائیں دنیا طلبی پادریوں کی حاجت ہے، اگر آریوں کو بہائیں انگریزی خوانی گروہ کی ضرورت ہے تو مسلمانوں کو بھی عربی اور مذہبی تعلیم کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ مسلمانوں کی قوم کا باقی رہنا ضروری ہے۔“

اسی طرح انہوں نے اپنے بعض مقالات میں واضح کیا کہ مذہبی کاموں کا دائرہ بہت وسیع ہے اور بہت سے مذہبی کام وہ ہیں جن کو محض خالص قدیم تعلیم یافتہ حضرات ہی انجام دے سکتے ہیں، اس لئے یہ کام ان کے سپرد کر دینا چاہئے اور ان کے ساتھ پوری تائید، اطاعت اور احترام ہونا چاہئے۔ جیسے وہ دینی مدارس میں عصری علوم کو شامل کرنے کے قائل تھے اسی طرح وہ عصری تعلیمی اداروں میں فقہ، عقائد اور تاریخ اسلام کے مضامین کی تعلیم کو ضروری تصور کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ اسکول سے کالج تک یہ تعلیم ہو۔

علامہ شبلی کے تعلیمی تصور کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ وہ خواتین کی تعلیم کے بڑے حامی تھے، حالانکہ اس وقت مسلمانوں کے شریف گھرانوں میں عورتوں کی تعلیم کو پسند نہیں کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ سرسید بھی تعلیم نسواں کے بارے میں تحفظ رکھتے تھے، البتہ شبلی چاہتے تھے کہ یہ تعلیم بھی اسلامی حدود کے اندر ہو، بے پردگی کے ساتھ نہ ہو۔ شبلی کو روم و مصر و شام کے سفر کے دوران ترکی میں خواتین کی تعلیم و تربیت کا نظام دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی چنانچہ اس کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”ترکوں کی تہذیب و ترقی میں جو چیز سب سے زیادہ قابل قدر اور قابل تقلید ہے وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت اور طریقہ معاشرت ہے۔ دنیا کی دو بڑی قومیں یورپین اور ایشیائی اس مسئلہ میں افراط و تفریط کے انتہائی کناروں پر واقع ہیں اور اس وجہ سے دونوں کی حالت قابل اعتراض ہے۔ ترکوں نے ایسا معتدل طریقہ اختیار کیا ہے جو دونوں کی خوبیوں کا جامع اور دونوں کے عیوب سے خالی ہے۔ ترکی عورتیں تعلیم یافتہ ہیں، لیکن بے شرمی، خوشی، بے جا آزادی، (اور وہ بھی غیر مردوں کے ساتھ) ان کو تعلیم نہیں ہوئی وہ پردے کی پابند ہیں، لیکن جاہل دنیا

سے بے خبر مکان کے قفس میں بند حیوان انسان نما نہیں ہیں۔“

مسلمانوں کو عورتوں کی تعلیم کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ان کے عہد رفتہ کو ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں:

”اس زمانے میں عورتوں نے مختلف علوم و فنون میں جو ترقی کی تھی اس کا ایک ادنیٰ اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ بلوغات النساء نام کی ایک کتاب احمد بن طاہر بغدادی نے (جو 202ھ میں پیدا ہوا تھا) لکھی ہے جس میں صرف مسلمان عورتوں کے لکچر درج ہیں۔ عورتیں ایسی اسپیکر تھیں کہ لوگوں کو تقریریں فراہم کرنے کا بھی خیال پیدا ہوا، مگر یورپ میں صرف عورتوں کی اسپچوں پر کوئی کتاب موجود نہیں ہے۔

علامہ شبلی نے مدارس اسلامیہ کے نصاب کی اصلاح کے لئے جو کوششیں کی ہیں، وہ ہندوستان کی دینی تعلیم کی تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھی جائے گی۔ اس کے لئے وہ ندوۃ العلماء کی تحریک میں شامل ہوئے اور اس کا دماغ اور زبان بن گئے، انہوں نے جدید و قدیم کے امتزاج کی دعوت کو اس قوت کے ساتھ پیش کیا کہ جہاں تعلیم میں تبدیلی کی بات لینا بھی جرم سمجھا جاتا تھا وہاں اب اصلاح نصاب کی آواز سے پورا ملک گونجتا تھا، چنانچہ جب وہ ندوۃ العلماء کے سوئے تو وہاں انہوں نے انگریزی، ہندی اور سنسکرت زبان کو باضابطہ داخل نصاب کیا۔

مولانا کی دینی خدمات میں جو چیز آب زر سے لکھی جائے گی وہ ہے ان کی دفاع اسلام کی جدوجہد۔ انہوں نے فتنہ ارتداد کو روکنے کی عملی کوششیں بھی کیں اور اس کے ساتھ ساتھ علمی طور پر مغرب کی طرف سے اٹھائے جانے والے سوالات کا پوری تحقیق اور قوت کے ساتھ جواب دیا۔ مستشرقین جن کا طرز عمل عام طور پر اسلام کے بارے میں بڑا معاندانہ ہوتا ہے، ان کے جواب دینے کا ایک نچ تو وہ جذباتی طرز تحریر ہے جس کو بالعموم قدیم حلقوں کی طرف سے اختیار کیا جاتا ہے، یہ یقیناً دینی حیثیت کا آئینہ دار ہوتا ہے، لیکن مخاطب کے اطمینان کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ دوسرا طریقہ مغرب زدہ مسلمانوں نے اختیار کیا جس کا اسلوب یہ تھا کہ اہل مغرب جس بات پر اعتراض کریں کہہ دیا جائے کہ اسلام میں یہ حکم ہے، ہی نہیں، لیکن علامہ شبلی نے درمیانی راستہ اختیار کیا وہ بڑی حد تک اصل اسلامی نقطہ نظر پر ثابت قدم بھی رہے اور سنجیدہ لب و لہجہ میں ٹھیک مستشرقین ہی کے اسلوب پر مدلل جواب دیا جو حقیقت پسند مخاطب کو مطمئن کر سکتا ہے۔ علامہ شبلی کی ایسی تمام تحریروں کو سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب نے بڑی خوبی سے یکجا کر دیا ہے جو اسلام اور مستشرقین (مطبوعہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ، سات جلدیں) میں شامل ہیں۔ شبلی نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس پر کچھ اس طرح لکھا کہ غالباً اس پر کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہو سکا۔ الجزیریہ فی الاسلام، حقوق الذمیین، پردہ اور اسلام، اس کی بہترین مثال ہے۔ سیرۃ النبی میں بھی اس بات پر خصوصی توجہ دی کہ سیرت کے جن جن واقعات پر اعتراض کیا جاتا ہے ان کی مدلل تردید ہو جائے، اسی طرح علامہ شبلی نے مسلمانوں کی تاریخ پر جو غبار ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے اس کو بھی صاف کیا، اس سلسلہ میں کتب خانہ اسکندریہ، الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی اور اورنگ زیب عالمگیر ایک نظر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی کا اصل علم کلام تو یہی تھا لیکن علم کلام کے مروجہ مباحث میں بھی اور بعض دیگر امور میں وہ اپنی مستقل رائے رکھتے تھے، انہوں نے علم کلام پر دو دو کتابیں لکھیں علم الکلام اور الکلام، اور جن جن بزرگوں کا تذکرہ لکھا ان میں ایک شخصیت امام غزالی کی بھی ہے جس میں خاص طور پر امام غزالی کے متکلمانہ افکار پر بحث کی گئی ہے، نیز سوانح مولانا روم میں بھی علم کلام کے مسائل کو چھیڑا ہے۔ سیرت میں بھی مولانا نے ان موضوعات پر خصوصی توجہ دی جو اعتقادات اور معجزات سے متعلق تھیں، لیکن مولانا کے بعض افکار میں تبدیلی آتی رہی، علم الکلام

لکھتے وقت مولانا کے جو افکار تھے، سیرۃ النبی کی تالیف تک پہنچتے پہنچتے ان میں اچھی خاصی تبدیلی آچکی تھی۔ علامہ شبلی کی تحریروں اور علامہ سید سلیمان ندوی کی وضاحتوں سے جو بات کھل کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علامہ شبلی نہ معتزلی تھے اور نہ اشعری اور حنبلی، وہ ماتریدی تھے جن کا مذہب عقل و نقل کو ساتھ لے کر چلتا ہے اور اخیر زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ سے بہت متاثر ہو گئے تھے۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے ان سے متعلق غلط فہمیوں کے پس منظر میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

1. وہ احکام مذہبی کو مصالح و حکم پر مبنی سمجھتے تھے جیسا کہ ماتریدیہ کا مذہب ہے۔
 2. وہ معجزات کے قائل تھے اور انبیاء سے خارق عادت پیش آنے کے منکر نہ تھے، البتہ معجزات کے سلسلے میں ایسی روایات کو قبول کرتے تھے جو ثبوت اور دلیل کے اعتبار سے پوری طرح قابل بھروسہ ہوں۔
 3. جن اور شیطان کے وجود کو مانتے تھے۔ فرشتوں کے وجود کے قائل تھے، لیکن پہلے یہ خیال تھا کہ ملکات نبوی اور ملکات بشری پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لیکن سیرت کی تالیف کے بعد جمہور علماء امت کے نظریہ پر قائم ہو گئے تھے۔
 4. حشر و نشر، جنت و دوزخ اور واقعات مابعد الموت کو پہلے صرف روحانی سمجھتے تھے، لیکن بعد میں خاص کر علامہ ابن تیمیہ کی تحریروں کو پڑھنے کے بعد اس کے قائل ہو گئے تھے۔
 5. مولانا کی طرف سے یہ بات منسوب کی گئی تھی کہ وہ مادہ کو قدیم مانتے ہیں، مولانا نے معتزلیں کے جواب میں لکھا: ”جس کا یہ سیدہ ہو کہ مادہ قدیم ہے اور خدا کا مخلوق نہیں ہے وہ طحطاوی اور زنادیق ہے۔ میں مادہ کو نہ قدیم بالذات تصور کرتا ہوں نہ قدیم بالزمان، البتہ میں یہ مانتا ہوں کہ خدا کے تمام اوصاف قدیم ہیں۔“
 6. بعض لوگوں نے مولانا کی طرف سے یہ نسبت کر دی تھی کہ وہ نبوت کو کسی تصور کرتے ہیں، مولانا نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا اور لکھا: نبوت کے متعلق میرا ہرگز یہ اعتقاد نہیں ہے کہ وہ اکتسابی ہے اور ہر شخص نبی ہو سکتا ہے۔ میں نبوت کو عطیہ الہی سمجھتا ہوں اور آنحضرت ﷺ کو خاتم الانبیاء یقین کرتا ہوں۔
- غرض کہ علامہ شبلی مذہب ماتریدی کے متبع تھے اور عقائد کے باب میں عقل و نقل کو ساتھ لے کر چلتے تھے، اگرچہ بعض کلامی مسائل میں ابتدا میں ان کی رائے جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے سے ہٹی ہوئی تھی، لیکن آخری دور میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ بحیثیت متکلم ان کا سب سے بڑا کارنامہ وہ علمی سرمایہ ہے جو انہوں نے دفاع اسلام کے طور پر لکھا ہے۔ وہ جدید علم کلام کی تدوین کے خواہاں تھے، مگر عمر نے وفا نہیں کی، اگر یہ خدمت علامہ شبلی کے ذریعہ انجام پاتی، یقیناً وہ شایان شان کام ہوتا اور علماء کی طرف سے ایک اہم فریضہ ادا ہو جاتا۔

9.5 اقبال

علامہ اقبال کشمیری برہمن خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے، ان کے ایک جد اعلیٰ نے ایک بزرگ سے متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیا تھا۔

علامہ اقبال نے بھی اپنے اس خاندانی پس منظر کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں

میں اصل کا خاص سومناتی

آبا میرے لاتی و مناتی

علامہ قبال کی پیدائش پنجاب کے علاقہ سیالکوٹ میں 1876 میں ہوئی۔ ان کے والدین مذہبی خیال کے تھے۔ والدہ عبادت گزار بلکہ تہجد گزار تھیں اور والد عارفانہ مذاق رکھتے تھے۔

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو

ہے اس کا مذاق عارفانہ

تعلیم: ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی، پھر سیالکوٹ کے مشن اسکول میں ان کا داخلہ ہوا اور یہاں ان کو مولوی میر حسن سے استفادہ کا موقع ملا، سیالکوٹ میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد پنجاب گورنمنٹ کالج میں بی اے کی تعلیم حاصل کی اور یہاں ان کو مسٹر آرغلڈ سے استفادہ کا موقع ملا جس سے ان کی فلسفیانہ صلاحیتوں کو جلا ملی۔

گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم اے کرنے کے بعد 1905 میں مزید حصول تعلیم کیلئے برطانیہ گئے اور کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے اور یہاں ان کی ملاقات میگ ٹگارٹ، اے جی براؤ اور ڈاکٹر نکلسن سے ہوئی جن سے انہوں نے فلسفیانہ مباحث کو سائنٹفک انداز سے پیش کرنے کا طریقہ اور سلیقہ سیکھا، برطانیہ کی تین سالہ طالب علمانہ زندگی میں انہوں نے بیرسٹری کا امتحان پاس کیا، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ اخلاق میں اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے میٹافزکس آف پریشیا یعنی ایرانی فلسفہ الہیات پر ایک مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری لی۔ پھر جرمنی سے واپس آ کر لندن کے اسکول آف پولیٹیکل سائنس میں داخلہ لیا۔

برطانیہ سے واپس آ کر کچھ دنوں گورنمنٹ کالج آف لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر رہے لیکن ملازمت کی زنجیریں ان کی آزاد طبیعت سے میل نہیں کھاتی تھیں، لہذا اس کو خیر باد کہہ کر انہوں نے وکالت کا آزاد پیشہ اپنایا۔ ایک مکتوب میں انہوں نے اس پیشہ کو اپنانے کے پیچھے یہ دلیل دی ہے کہ اس میں انسان ہر طرح کی خباثتوں، برائیوں اور دنیا داری کے طریقوں سے واقف ہوتا ہے اور اس کے رد عمل میں دنیا داری سے جی اچاٹ ہو جاتا ہے۔

خطاب، مناصب اور سیاسی زندگی:

اسرار خودی کی اشاعت اور اس کے انگش میں ترجمہ وغیرہ اور انگریز اہل علم کے اس جانب التفات کی وجہ سے 1919ء میں حکومت نے ان کو سر کا خطاب دیا لیکن انہوں نے شرط لگا دی کہ وہ اسے اسی وقت قبول کریں گے جب یہ خطاب ان کے استاذ مولوی میر حسن صاحب کو بھی دیا جائے چنانچہ ان کو مشن العلما کا خطاب دیا گیا۔ 1926 میں دوستوں اور خیر خواہوں کے اصرار پر کونسل کی ممبری میں بطور امیدوار کھڑے ہوئے اور کامیاب رہے۔ کونسل کی ممبری کے دور میں انہوں نے ملی اور ملکی فلاح پر زور دیا اور کئی قوانین ان کی کوششوں سے منظور ہوئے۔ 1928ء میں مدراس میں علامہ اقبال نے مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤدرن انڈیا کے زیر اہتمام اسلام پر 6 فلسفیانہ خطبات دیئے جو "ری کنسٹرکشن آف ریلیجیئس تھاٹ ان اسلام" کے نام سے طبع ہوئے۔

دسمبر 1930ء میں علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کی صدارت کی۔ 1931ء میں دوسری گول میز کانفرنس کے ممبر منتخب ہوئے اور کانفرنس میں شرکت کیلئے یورپ گئے۔ اسی سفر میں دو یورپ کے مشہور فلسفی برگسان سے ملے، اٹلی کے ڈکٹیٹر موسولینی سے ملاقات کی، موسولینی علامہ اقبال کے خیالات سے بہت متاثر ہوا، اٹلی کے سب سے بڑے علمی ادارے نے لیکچر دینے کی دعوت دی، اسپین کا سفر کیا اور اسپین میں مسلم ماضی کی عظمت پارینہ کا نوحہ فلسفیانہ انداز میں لکھا، اکتوبر 1933ء میں شاد افغانستان کی دعوت پر افغانستان گئے۔

وفات: افغانستان سے واپسی کے دو مہینہ بعد 10 جنوری 1934ء میں ڈاکٹر صاحب مردی لگنے سے بیمار ہوئے اور پھر اس کے بعد ان کی طبیعت بگڑتی ہی چلی گئی، ایکسرے سے معلوم ہوا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی ہے، مختلف ڈاکٹروں اور حکیموں سے علاج چلتا رہا۔ 3 مارچ 1938ء میں آخر شب ان پر ضعف قلب کے باعث غشی طاری ہوئی، علاج و معالجہ سے کبھی ذرا سا افادہ ہوتا اور پھر طبیعت خراب ہو جاتی اور بالآخر 21 اپریل 1938ء میں ملت کا حدی خوان خاموش ہو گیا اور زندگی بھر کے بے قرار مسافر کو قرا گیا۔

تصنیفات: علامہ اقبال بحیثیت شاعر اور نظم نگار مشہور ہیں لیکن نثر میں بھی ان کی چند تالیفات ہیں، جن کا ذکر کرنا مناسب ہے:

علم الاقتصاد: علامہ اقبال نے مہاراجہ سرکشن پرشاد کو ایک خط میں لکھا ہے ”تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی ایک عرصہ سے جاری ہے، علم الاقتصاد پر اردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی“۔ یہ کتاب اولاً لاہور سے 1903ء میں چھپی، پھر اسے اقبال اکاڈمی کراچی نے 1961ء میں شائع کیا۔

تاریخ: یہ کتاب علامہ اقبال اور لالہ رام پرشاد نے اردو زبان میں طلبہ کیلئے لکھی اور 1913ء میں امرتسر سے شائع ہوئی تھی۔

اردو کورس: یہ کتاب علامہ اقبال نے حکیم احمد شجاع کے اشتراک سے درمیانی درجہ یعنی چھ، سات، آٹھ درجہ کے طلبہ کیلئے لکھی تھی اور 1924ء میں لاہور سے شائع ہوئی تھی۔

آئینہ عجم: فارسی ادبیات کے نظم اور نثر میں سے انتخاب کیا گیا تھا، یہ کتاب لاہور سے 1927ء میں شائع ہوئی تھی۔

ایران میں فلسفہ الہیات کا ارتقاء: یہ علامہ اقبال کے میونخ یونیورسٹی (جرمنی) میں پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے، یہ پہلی مرتبہ لندن میں 1908ء میں شائع ہوئی تھی اور پھر اس کا اردو، فارسی اور بنگالی میں ترجمہ بھی ہوا۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ: یہ علامہ اقبال کے ان انگریزی خطبات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مدراس (چنئی) میسور، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے تھے۔ اس کا انگریزی یا اصل نام یہ ہے ”Reconstruction of Religious Thought in Islam“۔ ان کے علاوہ بھی علامہ اقبال کے مختلف خطبات اور مقالات کے مجموعے تیار کیے گئے ہیں۔

فارسی کلام:

مثنوی اسرار خودی اور رموز بے خودی: اسرار خودی برطانیہ سے واپسی کے بعد لکھی گئی ہے۔ یہ 1915ء میں شائع ہوئی، اور یہی علامہ اقبال کا بلا دیورپ میں تعارف کا ذریعہ بنی، 1918ء میں اس مثنوی کا دوسرا حصہ رموز بے خودی کے نام سے شائع ہوا۔ پھر دونوں کو یکجا شائع کیا گیا، اس پر علامہ اقبال نے اردو میں ایک مقدمہ لکھا تھا جس میں تصوف اور وحدۃ الوجود پر تنقید کی گئی تھی، بعد کی اشاعت

میں علامہ اقبال نے مقدمہ کو حذف کر دیا۔ مثنوی اسرار خودی اور رموز بے خودی کئی زبانوں میں شائع ہوئی۔

پیام مشرق: یہ جرمنی کے مشہور شاعر ”گوئے“ کے ”مغربی دیوان“ کا جواب ہے۔ پیام مشرق 1922ء میں شائع ہوئی، ابتداء میں قطعہ نما رباعیاں ہیں جو 80 صفحات تک پھیلتی چلی گئیں ہیں، ان قطعات والے حصہ کو لالہ طور کا نام دیا گیا ہے، یہ بھی کئی زبانوں انگریزی، عربی، فرانسیسی، جرمنی، ترکی، اردو اور پشتو وغیرہ میں شائع ہوئی ہے۔

زبور عجم: یہ 1927ء میں شائع ہوئی۔ دیوان دو حصوں میں منقسم ہے، ایک میں اللہ تعالیٰ سے خطاب ہے۔ دوسرے میں غزل اور قطعات ہیں اور آخر میں دو مثنوی ہے۔

جاوید نامہ: یہ بحرزل میں ہے جس میں مولانا روم کی مثنوی ہے۔ اس میں علامہ اقبال اپنے فن کی انتہاء پر نظر آتے ہیں۔ جاوید نامہ پہلی بار 1932ء میں شائع ہوئی اور اب تک اس کے کئی زبانوں اطالوی، جرمنی، انگریزی، عربی، ترکی، پشتو اور اردو میں ترجمے کیے گئے ہیں۔

”مسافر“ اور ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“۔ یہ دونوں طویل نظمیں ہیں۔ ”مسافر“ سفر افغانستان کے بعد لکھی گئی اور 1934ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔ ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ پہلی مرتبہ 1936ء میں شائع ہوئی۔

ارمغان حجاز: ارمغان حجاز دو حصوں پر مشتمل ہے ایک فارسی میں اور ایک اردو میں ہے۔ ارمغان حجاز کا فارسی حصہ غالب یعنی 145 صفحہ کا ہے۔

اردو کلام:

ارمغان حجاز: یہ پچاس صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا سب سے اہم حصہ ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ ہے۔

بانگ درا: اردو میں کلام اقبال کا شائع ہونے والا پہلا مجموعہ ہے۔ پہلے پہل 1924ء میں اس کی اشاعت عمل میں آئی تھی۔ یہ اقبال کے یورپ جانے سے قبل اور قیام یورپ کے دوران کا کلام ہے۔

بال جبرئیل: اس میں رباعیات، غزلیات اور نظمیں ہیں، جس میں سب سے اہم نظم ”جامع قرطبہ“ ہے۔ اس کی پہلی اشاعت 1935ء میں ہوئی اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے۔

ضرب کلیم: اس کا مطلب اقبال نے خود یہ بیان کیا تھا کہ یہ دور حاضر کے خلاف اعلان جنگ ہے۔ ضرب کلیم پہلی مرتبہ 1936ء میں زیور طبع سے آراستہ ہوا۔ فارسی، عربی، پشتو اور دیگر زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

علامہ اقبال کی اصلاحی خدمات:

علامہ اقبال جس دور میں پیدا ہوئے وہ غدر کے بعد کا دور ہے۔ اس وقت اسلامی معاشرہ نہ صرف سیاسی بلکہ سماجی طور پر بھی شکست و ریخت سے دوچار تھا، مغربی علوم و افکار کا جادو سر چڑھ کر بولنے لگا تھا اور مسلم نوجوان بڑی تیزی سے اس کے دام ترویج میں گرفتار ہوتے جا رہے تھے، ایسے میں ضرورت تھی ایک ایسے شخص کی، جو نہ صرف قدیم صالح سے باخبر ہو بلکہ جدید نافع کا بھی شناسا ہو، علامہ اقبال نے چونکہ روایتی اور غیر روایتی دونوں تعلیم پائی تھی، ایک جانب مولوی میر حسن سے استفادہ کیا تھا تو دوسری جانب اپنے وقت کی بڑی یونیورسٹیوں میں

فلسفہ جیسی دقیق و گنجگاہ اور مشکل تعلیم حاصل کی تھی۔ یورپ کے تین سالہ قیام نے ان پر مغربی تہذیب کی حقیقت کھول دی تھی کہ یہ ”چہرہ روشن“ اندروں چنگیز سے تاریک تر ہے اور جمہوریت جس کی دہائی دی جا رہی ہے وہ محض ”مردم شاری“ ہے۔ وہاں ان کو یہ بھی احساس ہوا کہ مغرب کا مسلط کردہ نظام تعلیم ملت کے حق میں زہر قاتل ہے اور وطنیت پرستی کی جس تحریک کو مغربی استعمار بڑھاوا دے رہا ہے وہ اسلام کے عالم گیر پیغام اخوت پر کازی ضرب ہے چنانچہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے

جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یورپ سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنی تمام صلاحیتوں کو قوم کیلئے وقف کر دیا، انہوں نے نظم و نثر دونوں ذریعہ سے قوم کو بھولا ہوا سبق یاد دلایا، نوجوانوں کو خودی کی تعمیر کا پیام دیا اور مغربی تہذیب و تمدن اور اس کے نعروں جیسے مساوات مرد و زن، جمہوریت، وطن پرستی، سیکولر نظام تعلیم وغیرہ کی قلعی کھولی۔

مغربی تہذیب اور اقبال:

اقبال مغربی تہذیب کے شاور ہیں، انہوں نے یورپ میں تین سال قیام کیا تھا، مغربی تہذیب و تمدن ان کیلئے سنی سنائی چیز نہیں بلکہ دیکھی ہوئی اور مشاہدہ کی ہوئی چیز تھی، اس کے علاوہ وہ خود انتہائی اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور فلسفہ ان کا خاص ذوق تھا، لہذا مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علامہ اقبال مغربی تہذیب کو ”فساد قلب و نظر“ سے تعبیر کرتے ہیں:

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب

کہ روح اس مدنیت کی رہ نہ سکی عقیف

مغربی سیاست کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ کمزوروں سے روٹی کے نوالے چھین لینا ہی ان کے نزدیک عین سیاست اور ڈپلومیسی ہے۔

ازضعیفان ناں ربودن حکمت است

ازتن شایاں جاں ربودن حکمت است

انہوں نے ایک نظم میں مغربی تہذیب، تعلیم، سیاست، امارت کا نہایت اچھا جائزہ لیا ہے۔

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے

حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات

رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں

گر جوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بتکوں کی عمارات

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے

سود ایک کالا کھوں کیلئے مرگ مفاجات

یہ علم، یہ حکمت یہ تدبیر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیاکم ہیں فرنگی مذہبیت کے فتوحات
وہ قوم کے فیضان سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

جو لوگ مغربی تہذیب کی پیروی کرتے ہیں ان کا بھی حال یہ ہے کہ مغربی تہذیب جس بنیاد پر مستحکم ہے اس کو نہیں اپناتے، یعنی سائنس اور ٹکنالوجی میں کمال کا حصول بلکہ انگریزی لباس، انگریزی ڈانس اور بے پردگی کا اظہار ہی ان کا منہ بھائے نظر ہوتا ہے۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے زرقص دختران بے حجاب
نے زحر ساحران لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطع موسیٰ
محکمی اورانہ از لادینی است
نہ فروغ از خط لاطینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید جامہ نیست
مانع علم و ہنر عامہ نیست
اندریں رہ جزنگہ مطلوب نیست
ایں کلمہ یا آن کلمہ مطلوب نیست
فکر چالا کے اگر داری بس است
طبع دراکے اگر داری بس است

جدید نظام تعلیم اور اقبال:

علامہ اقبال جدید نظام تعلیم کی خامیوں سے اچھی طرح واقف تھے، چنانچہ وہ دیکھتے تھے کہ جدید تعلیم یافتہ حضرات نہ تو جدید علوم میں ہی کوئی کمال کر سکے اور قدیم علوم کو تو انہوں نے چھوڑ ہی رکھا تھا۔

یہ بتان عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
 نہ ادائے کافرانہ نہ تراش آذرانہ
 پھر جدید تعلیم سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا تھا کہ دماغ روشن ہو جاتا تھا لیکن دل تیرہ و تاریک ہی رہتا تھا جب کہ اصل ضرورت اس بات
 کی تھی کہ دل کی آگ ٹھسی ایمانی حرارت سے گرم رہے، اقبال اس سمت اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں
 یہی زمانہ حاضر کی کائنات ہے کیا
 دماغ روشن و دل تیرہ و نگہ بے باک
 مغربی تعلیم کے حصول کے بعد بجائے اس کے کہ نوجوان قوم کے حق میں مفید ہوتے الٹے وہ مغربی تہذیب کے دام میں فریفتہ
 ہو جاتے تھے، اقبال نے اس پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

آہ مکتب کا جوان گرم خون
 ساحر فرنگ کا صیدزبوں
 علاوہ ازیں تعلیم کے مقصد میں محض معاش کو سر فرست رکھنا اور دل کے بجائے شکم کو مقصد زندگی قرار دینا جدید تعلیم کا خاصہ ہے، اقبال
 اس سلسلے میں چوٹ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
 قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش
 اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا
 جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش
 فیض فطرت نے تجھے دیدہ شاہیں بخشا
 جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش
 جدید تعلیم کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ اس میں افکار آزاد تو ہو جاتے ہیں لیکن فکر کو پیش کرنے کا سلیقہ نہیں سکھایا جاتا، جس کی وجہ سے فکر کی
 پختگی پیدا نہیں ہو پاتی۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
 اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
 مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
 چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
 مردہ لادینی افکار سے افرونگ میں عشق
 عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

عورت اور اقبال:

خواتین کا معاشرہ میں کیا مقام ہونا چاہئے، ان کے عمل کی حدود کیا ہیں اس سلسلے میں ہمیشہ افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے افکار سلسلے میں خاصے کی چیز ہیں، وہ عورت کے تین مختلف مراحل، بیٹی، بیوی اور ماں کیلئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رول ماڈل سمجھتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں:

مزرع تسلیم را حاصل بتول
مادراں را اسوۂ کامل بتول
آن ادب پروردہ صبر و رضا
آسیا گرداں و لب قرآن سرا

فطرت تو جذبہ ہادار و بلند
چشم ہوش از اسوۂ زہرا مہند
تاجیئے شاخ تو بار آورده
موسم پیشین بہ گلزار آورده

وہ خواتین کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ زمانہ کی آنکھ سے اوجھل کر اولاد کی تربیت کریں تاکہ ان کے بچے مستقبل کے 'شہیز' ثابت ہو سکیں۔

بتولے باش و پنہاں شوازیں عصر
کہ در آغوش شہیرے گگیری

دور حاضر کی بے پردگی، عریانی اور بے حجابی پر تنقید کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں:

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے
روشن ہے نگہ آئینہ دل ہے مگر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر
آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے
وہ قطرۂ نیساں کبھی بتا نہیں گوہر

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ عورت کی نسوانیت کا محافظ مرد ہے اور اس حقیقت کو نہ پانے والے بالآخر زوال پذیر ہو جاتے ہیں۔

نے پردہ، نہ تعلیم نہ ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہاں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا

اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

اقبال بحیثیت متکلم: علم کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے اور اسلام پر کسی بھی گوشے سے ہونے والے اعتراض اور شکوک و شبہات کا رد کیا جائے، اس نچ سے اگر ہم اقبال کا مطالعہ کریں تو یہ بات بلا شک و شبہ کہی جاسکتی ہے کہ اقبال نے اپنی بے مثال شعری صلاحیت سے جہاں بنیادی اسلامی عقائد و احکام کو نوجوانوں کے دلوں میں جاگزیں کیا، وہیں مغربی تہذیب کی خدایزاری، مساوات مرد و زن کا کھوکھلا نعرہ، جمہوریت کا فریب، جدید نظام تعلیم، بے پردگی اور دیگر امور کو کھول کر بیان کیا جس سے مغرب پر فریفتہ افراد اور نوجوانوں کی آنکھیں کھلیں اور اسلام پران کا اعتقاد بچتے ہوا۔

رشید احمد صدیقی ”نقوش اقبال“ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کا کلام ہمارے لئے اس صدی کا علم کلام ہے، جو ایک نامعلوم اور طویل مدت تک تازہ کار رہے گا، اس لئے کہ وہ ایک عظیم شاعری میں ڈھل چکا ہے۔ اسلامی عقائد، شعائر اور روایات کا جس عالمانہ، عارفانہ اور شاعرانہ انداز سے اپنے بے مثل کلام میں اقبال نے وکالت کی ہے، اس سے مسلم معاشرہ حیرت انگیز طور پر متاثر ہوا ہے۔“

اسی مقدمہ میں ایک اور مقام پر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں۔

”میرا خیال ہے کہ سید صاحب (مولانا سید ابوالحسن علی ندوی) کو میرے اس خیال سے کہ اقبال کا کلام اس صدی کا علم کلام ہے، اختلاف نہ ہوگا۔“

اقبال مغربی فلسفہ اور فلسفہ جدید سے اچھی طرح واقف تھے، فلسفہ ہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا اور اسی کے ساتھ جدید علوم و فنون سے بھی وہ باخبر تھے، خود اقبال کا اپنے کام کے متعلق کہنا تھا کہ انہوں نے ”مذہبی علوم کو سائنسی صورت بخشی ہے“۔ ڈاکٹر عشرت حسین اس تعلق سے لکھتے ہیں:

”بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی سب سے زیادہ با ترتیب کوشش کی ہے، ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین نظام اور شاعری نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی۔“

اقبال کے خیالات اور کلام کی تاثیر کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ فرانسیسی ادیبہ مادام ایوا مار یوچ نے سب سے پہلے فرانسیسی زبان میں فکر اقبال کی اشاعت کی اور اس کیلئے انہوں نے نظم کے بجائے نثر کو منتخب کیا یعنی ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کا 1955ء میں پیرس سے ترجمہ شائع کیا، ان کا اپنا بیان یہ ہے کہ ”اقبال کو پڑھ کر میں اتنی متاثر ہوئی کہ اسلام قبول کر لیا۔“

ذات باری:

اقبال کہتے ہیں:

”ذات حقیقی نہ تو مکانی لا متناہیت کے معنوں میں لا متناہی ہے نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی و لا متناہی ہے تو ان معنوں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لا محدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر ہیں، حاصل کلام یہ کہ ذات الہی کی لا متناہیت، اس کی افزونی اور توسع میں ہے، امتداد اور پہنائی میں نہیں، وہ

ایک سلسلہ لانتا ہیہ پر مشتمل تو ضرور ہے لیکن بجائے خود سلسلہ نہیں۔“

کیا اللہ کے افعال حکمت پر مبنی ہیں:

کلامی مباحث میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ ایک جانب اللہ کی قدرت ہے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے دوسری جانب اللہ کی صفت حکمت اور اس کا حکیم ہونا ہے کہ اس کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا تو کیا اس کیلئے حکمت پر مبنی افعال ضروری ہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے یا پھر اس کی قدرت کے مظاہر بے حکمت ہو سکتے ہیں جیسا کہ اشاعرہ مانتے ہیں۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

”مجرد نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی قدرت کاملہ عبارت ہوگی ایک اندھا دھند، اور بے راہ قوت سے، جس پر کسی پہلو سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی، حالانکہ قرآن مجید نے صراحت سے کہا ہے کہ عالم فطرت باہم دگر مربوط کوئی کا نظام ہے اور اس لئے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے، اس کی لانتا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا، اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کا فرما ہے“

خالق خیر و شر:

علم کلام کے معرکہ آراء مسائل میں سے یہ بھی ایک مسئلہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق خیر ہے اس پر تمام فرقے متحد ہیں، لیکن آیا اللہ تعالیٰ خالق شر بھی ہے؟ اس پر کلامی فرقوں میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور قدریہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ میں افعال کے کرنے کی طاقت بخش دی ہے اب وہ افعال کی انجام دہی میں آزاد ہے، لہذا اگر کوئی برا کام وہ کرتا ہے تو وہ اس کی خود کی کارستانی ہے، جب کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ نے یہ نظریہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو فعل کے کرنے کا اختیار نہیں دیا لیکن جب بندہ کچھ کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کو انجام دہی کی ایک خفیف سے طاقت مل جاتی ہے جسے ”کسب“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، علامہ شبلی نعمانی نے ”الکلام“ میں اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ اس کے ڈانڈے بھی بالآخر جبریہ سے ہی مل جاتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کی بنیاد عقیدہ تقدیر ہے جس میں بحث اور کھوج کرید سے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی سے ممانعت کی ہے۔

خالق خیر و شر کے سلسلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے:

”اگر مشیت الہیہ، سر تا سر حکمت اور عین خیر ہے تو ایک زبردست مسئلہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ارتقاء کا راستہ جیسا کہ علوم عصر حاضر میں ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں، عالمگیر دکھ، درد اور ظلم وعدوان کا راستہ ہے، پھر ظلم وعدوان اگرچہ صرف انسان سے مخصوص ہیں لیکن دکھ درد تو عالمگیر ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان چیز کو اچھا سمجھتا ہے اس کیلئے بڑی سے بڑی تکلیف اور اذیت برداشت کرتا رہا اور کر سکتا ہے، بہر حال یوں کائنات میں ہمیں ایک طرف کوئی اور دوسری جانب اخلاقی شر سے سابقہ پڑتا ہے دونوں اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہیں اور دونوں سے انکار کرنا ممکن نہیں، پھر اس شر کی اضافیت یا اس کے پہلو بہ پہلو ان قوتوں کی موجودگی بھی جن سے اس کا ازالہ ممکن ہے ہمارے لئے باعث تسکین نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس اضافیت اور ازالے کے باوجود ہمیں اس کا بہر حال اثبات کرنا پڑتا ہے اور یہ اثبات اپنی جگہ بڑا خوفناک ہے، لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں؟“

اقبال اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں

”دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا، جس کا دار و مدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ ”انا“ جن کو اختیار ذات کی نعت حاصل ہے برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں، اس لئے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل (مشین) کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے؟ آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوس متناہیہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کا ایک نہیں کئی راستے ہوں اور ہر راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت، ایک بہت بڑا خطرہ ہے کیونکہ ہم ان میں جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں، لہذا اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کر لے، لہذا اگر مشیت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے، اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے، یوں بھی جس ہستی کی تخلیق ”احسن تقویم“ پر ہوئی مگر جسے پھر ”اسفل سافلین“ میں لوٹا دیا گیا، اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یونہی ممکن تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جاتا۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے ”وَبَلَّوْا كُم بِالْأَشْرَارِ الْخَيْرِ فَنَفَعْنَاهُمْ“ (۳۵:۲۱) لہذا خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ۔

دراصل ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جس کا وجود سب سے الگ تھلگ ہو، اس لئے کہ ہر حقیقت اپنی جگہ ایک کل ہے۔ جس کے اجزاء کو ہم از روئے منطق تو حکم لگاتے ہوئے ایک دوسرے سے الگ کر دیتے ہیں لیکن جس سے پھر کچھ ثابت ہوتا ہے تو بس یہی کہ ان کا وجود ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

جبر و قدر:

کلامی مباحث میں سے یہ بڑے معرکے کا مسئلہ ہے، اس کی بنیاد پر دو مستقل فرقے بھی وجود میں آئے، ایک جبر یہ جنہوں نے کہا انسان ہر قسم کے ارادہ و اختیار سے عاری ہے اور اس کے بالمقابل دوسرا قدر یہ جو انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتا ہے اور یہ کہ وہ اپنے ہر عمل کی انجام دہی کے سلسلے میں پورے طور پر آزاد ہے۔ غلامہ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں:

”جبر بالذات علیت کی کوئی خاص نوع ہے یا فطرت ہی کے میکانیکی عمل کی ایک مخفی شکل، کہا جاتا ہے کہ جبر کی یہ دونوں شکلیں اصلاً ایک ہیں اور اس لئے اعمال انسانی کا مطالعہ بھی ہم منہاج علم کی بناء پر کر سکتے ہیں..... مجھے بہر حال یقین ہے کہ حامیان میانیات و اختیار کا یہ نزاع شعوری اعمال کو ایک غلط نقطہ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے جو نفسیات حاضرہ میں علوم طبعی کے غلامانہ اتباع سے پیدا ہوا..... لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کار فرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود ہی ایک آزاد علیت ہے اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار، علی ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے، ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریہ سے بھی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا؛ چنانچہ آیات ذیل میں اس حقیقت کی طرف قطعی اشارہ موجود ہے:

قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (۲۹:۱۸)، ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم

اقبال کامل کے مصنف مولانا عبدالسلام ندوی علامہ اقبال کے جبر و اختیار کے نظریہ کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

”فلسفیانہ حیثیت سے انہوں نے جبر و اختیار کے درمیان ایک متوسط نظریہ اختیار کیا ہے اور تخلیق کے دو حصے کر دیے ہیں، ایک تخلیق کا تعلق مادیات اور عالم جسمانی سے ہے اور اس تخلیق میں انسان خدا کا شریک نہیں، آفتاب و ماہتاب، زمین و آسمان، کوہ و حجر، دریا و شجر، حیوانات، نباتات اور معدنیات سب کے سب خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور ان کی تخلیق میں انسان بالکل عاجز و مجبور ہے وہ ایک ذرہ کو بھی پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے اس کو مختار، قادر اور آزاد نہیں کہہ سکتے، لیکن مادیات، و جسمانیات کا ذرہ ذرہ غیر منظم حالت میں بکھرا ہوا پڑا ہے۔ ہر جگہ انتشار، بے ترتیبی، اور نشیب و فراز ہے اور خود ان مادیات و جسمانیات میں ترتیب و تنظیم کی قدرت نہیں، یہ صرف انسان ہے جو ان میں ترتیب و تنظیم پیدا کرتا ہے اس لئے عالم مادی اور عالم جسمانی اپنی ترتیب و تنظیم کیلئے انسان کی آغوش میں پناہ لیتا ہے، اب اس کی حیثیت ایک طفل شیر خوار کی ہو جاتی ہے اور انسان اس کی پرورش کر کے اس کو حسین و جمیل نو جوان بنا دیتا ہے اور اسی ترتیب و پرداخت کی بناء پر وہ دعویٰ کرتا ہے

توشب آفریدی چراغ آفریدم

سفال آفریدی ایلاغ آفریدم

تقدیر: علامہ اقبال تقدیر کے سلسلے میں کہتے ہیں:

”زمانہ کو جب ایک خلقی اور نمود پذیر کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو ”تقدیر“ کہتے ہیں..... تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے جب کہ اس کائنات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔“

علامہ اقبال ”تقدیر الہی“ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا؛ لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ ربے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو، بلکہ یہ ہر شے کی حدود سے ہے، یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق و جود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے سے ڈھلے ڈھالائے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آرہے ہیں جیسے شیشہ ساعت کے دانہ وہائے ریگ۔“

جنت اور دوزخ: علامہ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ دونوں احوال ہیں، مقامات نہیں۔

انسان اور تخلیق:

غرض کہ کائنات کوئی فعل منقطع نہیں بلکہ ابھی تکمیل کے مراتب طے کر رہی ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جاسکتی، اس لئے کہ کائنات مکمل نہیں، عمل تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصے میں ربط و نظم پیدا کر سکتا ہے اسی حد تک اس کو تخلیق کے عمل میں مدد و معاون قرار دیا جاسکتا

”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ علامہ اقبال کی فکر کو جاننے کا سب سے معتبر ذریعہ ہے، لیکن اس میں ظاہر کئے گئے متعدد خیالات ایسے ہیں جس کی تائید نہیں کی جاسکتی، یہی وجہ ہے کہ معتدل خیال اور روشن فکر علماء نے بھی علامہ اقبال کے ان خیالات سے برات ظاہر کی ہے یا پھر ان خیالات کو محض ان کی ذاتی رائے قرار دیا ہے، اس سلسلے میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی علیہ الرحمہ نے نہایت معتدل رائے اختیار کی ہے چنانچہ وہ ”نقوش اقبال“ میں لکھتے ہیں:

اقبال کے یہاں اسلامی عقیدہ و فلسفہ کی ایسی تعبیریں ملتی ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے، میں بعض پر جوش جوانوں کی طرح اس کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو ان سے بہتر کسی نے نہیں سمجھا، اور ان کے علوم و حقائق تک اس کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میں اپنی زندگی کے ہر دور میں اس کا قائل رہا کہ وہ اسلامیات کے ایک مخلص طالب علم رہے ہیں اور اپنے مقتدر معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے ہیں..... البتہ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال وہ شاعر ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے بعض حکم و حقائق کہلوائے ہیں جو کسی دوسرے معاصر و شاعر کی زبان سے ادا نہیں ہوئے، میرا خیال ہے کہ پیغام محمدی کے بقائے دوام، امت مسلمہ کے استحکام اور اسکی قائدانہ صلاحیت، عصری نظریات و فلسفہ کی بے مانگی، پران کے پختہ عقیدہ سے ان کی فکر میں وضاحت اور پختگی آئی ہے۔

’نقوش اقبال میں تشکیل جدید الہیات اسلام کے سلسلے میں حاشیہ میں درج ہے کہ اس میں ’’بہت سے ایسے خیالات و افکار ملتے ہیں جن کی تاویل و توجیہ اور اہل سنت کے اجماعی عقائد سے ان کی مطابقت مشکل سے ہی کی جاتی ہے، یہی احساس استاد محترم مولانا سید سلیمان ندوی کا تھا۔‘‘

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تنقید اقبال کے مداحوں کو گراں گزری، علامہ اقبال کے صاحبزادے جاوید اقبال نے اس پر اپنی گرانی ظاہر بھی کی، لیکن یہ تنقید صرف مدرسہ کے مولوی کی نہیں ہے بلکہ پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ اقبالیات کے پروفیسر ڈاکٹر وحید عشرت کا بھی یہی خیال ہے۔ اقبال کے تعلق سے وہ کہتے ہیں:

”میں نے فطرت سے اسلامی معتقدات کی تطبیق کی تو اقبال نے جدید طبیعیات، نفسیات اور دوسری سائنسوں سے اسلام کی تطبیق کی اور جدید علوم کے مطالعے کے بناء پر ان کا زاویہ نظر زیادہ محتاط اور زیادہ علمی ہے۔ تاہم خطبات میں اقبال نے یونانیت کے خلاف آواز اٹھائی مگر وہ اس کے چنگل سے نکل بھی نہ سکے۔ اس طرح خطبات میں ان کا منہاج اطباق اور تطبیق میں ہی الجھ کر رہ گیا۔ بالخصوص انہوں نے جب نبوت کیلئے اپنے عہد کے ممتاز امریکی فلسفی، ولیم جیمز کی تاجیت کو نبوت کی کامیابی کا معیار بنایا۔ اس سے خطبات نہ صرف ابہام اور الجھاؤ کا شکار ہو گئے بلکہ بہت سے اختلافی بھی ہو گئے، جیسے جنت اور دوزخ کو مقامات کے بجائے احوال کہا جیسے نبی کے مشاہدات کو مذہبی تجربہ کہنا، اور اسے سائنسی تجربہ سے ہم آہنگ بنانے کی سعی نامشکور، جیسے حدیث کی آئینی حیثیت قبول کرنے سے گریز، ایسے بے شمار مقامات ہیں جو جدید سائنس، ٹیکنالوجی اور فلسفے سے مطابقت پذیری کی وجہ سے پیش آئے اور خطبات کی افادیت متاثر ہوئی۔“

9.6 ابوالاعلیٰ مودودی

مغرب کی استعماری طاقتوں نے جب مشرق کے علاقہ پر قبضہ کیا تو انہوں نے فوجی اور عسکری غلبہ کے ساتھ ساتھ فکری غلبہ حاصل

کرنے کی بھی کوشش کی، چنانچہ ان کے اہل قلم اور اہل دانش نے اسلامی افکار، اسلامی تہذیب، اسلامی قانون، اسلامی تاریخ بلکہ اسلام سے مربوط ہر شے پر حملہ کرنے، انہیں بے وزن کرنے اور ان کو فرسودہ قرار دینے کی بھرپور جدوجہد کی۔ اس کے مقابلہ میں مسلمانوں میں تین قسم کے گروہ پیدا ہوئے، ایک وہ جنہوں نے شدت کے ساتھ اس کی مخالفت کی، مناظرانہ انداز میں سخت و سست جوابات دیئے اور مسلمانوں کی ملی غیرت کو لاکارا۔ ایسے مناظرانہ جوابات عوام کے لئے تو اطمینان کا باعث بنتے ہیں، بلکہ اس سے ان کے دینی جذبات کی تسکین بھی ہوتی ہے، لیکن جدید تعلیم یافتہ حضرات پر اس کا کوئی خاص اثر نہیں ہوا اور مغربی استعمار ان کے دلوں میں شکوک و شبہات کے کاٹنے بونے میں کامیاب ہو گیا۔

دوسرا گروہ وہ تھا جس نے مغرب کی ہر بات کو قبول کرنے کی کوشش کی، لیکن چونکہ اسلام سے ان کی گہری اور روایتی وابستگی تھی، اس لئے وہ یہ نہیں کہہ سکے کہ اسلام کے یہ احکام غلط ہیں، لیکن انہوں نے یہ تکلف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مغرب جو کچھ کہتا ہے اسلام بھی اسی کا قائل ہے، مثلاً اگر کہا جائے کہ معجزات خارق عادت واقعات کا نام ہیں اور کائنات میں کائی کام عادت اور فطرت کے خلاف نہیں ہو سکتا، تو کہا گیا کہ آپ کا فرمانا بالکل درست ہے، لیکن قرآن مجید کے جن واقعات کو معجزات مانا جاتا ہے وہ معجزات ہی نہیں وہ طبعی واقعات ہیں، ان کا معنی سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے، مثلاً اگر قرآن نے حضرت موسیٰ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ ان کو حکم ہوا کہ پتھر پر اپنی لاشی مارو، انہوں نے لاشی ماری اور بارہ چشمے پھوٹ پڑے تو اس سے مراد لاشی مارنا نہیں بلکہ لاشی پکڑ کر پہاڑ کے اوپر چڑھنا ہے کہ اگر ایسا کرو گے تو دوسری طرف بارہ چشمے نظر آجائیں گے۔

تیسرا گروہ وہ تھا جس نے اسلامی افکار پر ثابت قدمی اختیار کرتے ہوئے عقلی دلیلوں کے ذریعہ اور فطری قوانین کی روشنی میں اسلام کو سمجھایا اور اہل مغرب کے اعتراضات کے جوابات دیئے، یہ فریضہ دنیا کے دو مالک پر جن کے اندر مسلمانوں کی قیادت کی بھرپور صلاحیت ہے اور دنیا میں موجودہ اسلامی تحریکات کا سرچشمہ یہی دونوں مالک ہیں ہندوستان اور مصر کے اصحاب علم و دانش نے ادا کیا۔ انہوں نے مغرب کا جواب مغرب کے اسلوب میں دیا، عقل و فطرت کے ہتھیار سے دیا، نہ مناظرانہ اسلوب اختیار کیا اور نہ مرعوبیت کے شکار ہوئے۔ ہندوستان میں اس گروہ کے سرخیل مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی تھے، انہوں نے مستشرقین کے اعتراضات کا اس طرح رد کیا کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے مطمئن ہوئے اور ان کے دلوں سے شکوک و شبہات کے کاٹے دور ہوئے۔

وہ 25 ستمبر 1903 کو ریاست دکن کے شہر اورنگ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کا سلسلہ نسب 39 واسطوں سے سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ملتا ہے۔ ان کے خاندان کے مورث اعلیٰ کا نام شاہ ابوالاعلیٰ تھا جو نویں صدی ہجری میں ہندوستان پہنچے تھے۔ انہیں کے نام پر ان کا نام ابوالاعلیٰ رکھا گیا۔ ان کے سلسلہ نسب میں ایک صاحب نسبت بزرگ شیخ قطب الدین مودود چشتی متوفی 527ھ گزرے ہیں، ان کی نسبت سے ابوالاعلیٰ مودودی کہلائے۔ 1915 میں مولوی (جو اس زمانہ میں میٹرک کے مساوی امتحان ہوتا تھا) پاس کیا، پھر ایک وقفہ کے ساتھ دارالعلوم فتحپوری دہلی میں تعلیم حاصل کی، اور یہاں عربی ادب و بلاغت، علوم عقلیہ، فقہ، اصول فقہ اور حدیث وغیرہ کی تعلیم حاصل کی۔ 1927 میں یہاں سے فارغ ہوئے اور غالباً مزید ایک سال 1928 میں مولانا اشفاق الرحمن کاندھلوی (جو جامعہ مظاہر العلوم، سہارنپور کے فاضل تھے اور مدرسہ عالیہ عربیہ فتحپوری دہلی کے استاذ حدیث تھے) سے خصوصی طور پر ترمذی اور موطا امام مالک کے اسباق پڑھے۔

اپنی فطری ذہانت کی وجہ سے وہ شروع سے ہی تعلیم اور مطالعہ میں اپنا وقت لگاتے تھے، زمانہ طالب علمی ہی میں کتابوں کے ترجمے اور مضمون نویسی کا کام شروع کر دیا تھا۔ 1918 میں جب کہ ان کی عمر صرف پندرہ سال کی تھی اس زمانہ کے مشہور اور مقبول اخبار مدینہ بجنور کے مدیر مقرر ہوئے۔ 1920 میں روزنامہ تاج جبل پور میں ادارت کی خدمت انجام دی۔ 1922 میں جمعیت علماء ہند کے اخبار مسلم کے مدیر ہوئے۔ 1925 میں جمعیت علماء ہند کے ترجمان الجمعہ کی ادارت سپرد ہوئی، پھر اس کے بعد انہوں نے مختلف رسائل لکھے اور کتابوں کی تالیف کی طرف متوجہ ہوئے۔ اخیر میں انہوں نے ماہنامہ ترجمان القرآن کی ادارت سنبھالی اور اخیر تک اس کے مدیر رہے۔

ان کا شمار برصغیر کے بڑے مصنفین میں ہوتا ہے اور ان کی تحریروں کو عام مسلمان اور خاص کر جدید تعلیم یافتہ حلقوں میں جو قبولیت حاصل ہوئی وہ کم اہل قلم کو حاصل ہو پائی۔ ان کی پہلی باضابطہ تصنیف الجہاد فی الاسلام کو تمام ہی اہل علم کے درمیان قبولیت اور پذیرائی حاصل ہوئی، پردہ، ضبط ولادت، دینیات، سود اور تلقیحات ان کی وہ کتابیں ہیں جن کو ہر حلقہ میں پسند کیا گیا، نیز تفسیر میں تفہیم القرآن اردو زبان کی مقبول تفسیروں میں ہے، رسائل و مسائل، فکری اور شرعی مسائل سے متعلق سوالات کے جوابات پر مشتمل ان کی ایک اہم کتاب ہے۔ ان کی جن کتابوں کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی ان میں اسلامی تہذیب اور اس کے اصول مبادی، حقوق الزوجین اور سیاسی کشمکش بھی ہیں۔ سیرت سرور عالم (دو جلدیں) اگرچہ ان کی مستقل تصنیف نہیں ہے، بلکہ سیرت پر لکھے گئے ان کے مضامین کا مجموعہ ہے، لیکن یہ بھی سیرت کے موضوع پر ایک مبسوط اور جامع تالیف بن گئی ہے۔ ان کی تالیفات میں خلافت و ملوکیت، جس میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ خلافت کس طرح ملوکیت میں منتقل ہو گئی، تجدید و احیاء دین جس میں مجددین امت کی خدمات کے تذکرہ کے ساتھ ساتھ ان کے کاموں کا تنقیدی جائزہ بھی ہے اور قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں جس میں قرآن مجید کی بعض اصطلاحات کی انہوں نے اپنی فکر کے مطابق تشریح کی ہے، کے بارے میں بر صغیر کے جمہور علماء کو اختلاف رہا ہے اسی طرح تفہیم القرآن کی بعض توضیحات بھی مسلمانوں کے بڑے طبقہ میں اختلاف کی نظر سے دیکھی گئی ہے۔

انہوں نے آزادی سے پہلے 1941 میں جماعت اسلامی کی تشکیل کی، تقسیم ہند کے بعد پاکستان میں انہوں نے اسلامی قوانین کے نفاذ کی بھرپور جدوجہد کی اور جب بھی اسلام کے خلاف کوئی فتنہ اٹھا پوری قوت کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا، خاص کر ایوب خاں کے زمانہ میں قادیانیوں کے خلاف چھپنے والے ان کے ایک پمفلٹ کی اشاعت کے بعد انہیں گرفتار کر لیا گیا اور فوجی عدالت کی طرف سے ان کے لئے پھانسی کا فیصلہ سنایا گیا، لیکن عالم اسلام کی طرف سے سخت احتجاج کی بنیاد پر یہ سزا موقوف کر دی گئی۔ عمر قید کی سزا مقرر ہوئی اور پھر جلد ہی ان کی رہائی عمل میں آئی۔

وہ عالمی سطح کے کئی اداروں میں کلیدی حیثیت سے شریک ہوئے، رابطہ عالم اسلامی اور اس کی مجمع الفقہ الاسلامی، نیز جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے تاسیسی رکن تھے۔ جب شاہ خالد کے زمانہ میں عالم اسلام کے سب سے بڑے ایوارڈ شاہ فیصل ایوارڈ کا سلسلہ شروع ہوا تو سب سے پہلے اس ایوارڈ کے لئے آپ ہی کا نام منتخب ہوا، اس موقع پر ایوارڈ کمیٹی نے بتایا کہ دنیا بھر کے پانچ سو مسلمان مفکرین علماء اور اصحاب دانش سے اس سلسلہ میں رائے لی گئی، ان میں سے نوے فیصد افراد کی رائے ان کے حق میں تھی۔ اس ایوارڈ کو حاصل کرنے کے لئے وہ خود تو نہیں جا سکے، لیکن ان کی طرف سے ان کے نمائندہ نے یہ ایوارڈ وصول کیا۔ یہ ایوارڈ ان کو 1979 میں ملا اور اسی سال ان کی وفات ہوئی۔

مولانا مودودی نے یوں تو اسلامی علوم کے مختلف شعبوں پر قلم اٹھایا ہے، قرآن، حدیث، سیرت، سیاست اور تمدن پر، لیکن علم الکلام پر ان کی کوئی باقاعدہ تالیف نہیں ہے، البتہ علم کلام کے دو بنیادی مقاصد ہیں، ایک اسلامی عقائد کو دلائل و براہین سے ثابت کرنا اور دوسرے اسلام کے خلاف اٹھائے جانے والے اعتراضات کا رد کرنا، اور علم کلام کی دو جہتیں ہیں، ایک جہت یہ ہے کہ جو لوگ اسلام کے دائرہ میں ہوں اور انہوں نے انحراف کا راستہ اختیار کر لیا ہو ان کا مقابلہ اور دوسرے جو لوگ اس دائرہ سے باہر ہوں ان کا جواب اور رد۔ انہوں نے ان دونوں جہتوں سے بڑے اہم کام انجام دیئے۔

جو لوگ اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں، لیکن جدت پسندی کی وجہ سے اسلام کے بعض مسلمات کا انکار کرتے ہیں۔ مولانا نے ان کا مدلل رد بھی کیا ہے اور ان کے اٹھائے ہوئے شبہات کے تشفی بخش جوابات بھی دیئے ہیں، جیسے تجدید پسند طبقہ پردہ کو دنیائیت، فرسودگی اور ترقی میں رکاوٹ خیال کرتا رہا اور خاص طور پر چہرہ کے پردہ کے بارے میں اس کا مدعی رہا ہے کہ دین میں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے پردہ لکھ کر تفصیل سے اس کا رد کیا ہے، انہوں نے ایک طرف قرآن و حدیث کے دلائل اور فقہاء کے اجتہادات پیش کئے اور دوسری طرف عقل، قانون فطرت اور اعداد و شمار کے ذریعہ پردہ کی حکمت اور مصلحت کو واضح کیا ہے۔

اسی طرح ایک گروہ نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ موجودہ دور میں بینک کا مروجہ سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن مجید نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ تجارتی مقاصد کے لئے لیا اور دیا جانے والا سود ہے۔ مولانا مودودی کی کتاب سود اس تصور کا نہایت مدلل اور بہترین رد ہے، جس میں انہوں نے ایک طرف یہ بات ثابت کی ہے کہ عہد نبوی میں تجارتی مقصد کے لئے بھی سود لیا جاتا تھا اور اسلام نے ان سب کی ممانعت کر دی۔ دوسری طرف سود کے مغربی نظریہ، اس کے اخلاقی اور معاشی نقصانات اور اس کے مضر اثرات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اسی طرح قربانی کے بارے میں بعض متجددین نے آواز اٹھائی کہ یہ دولت کا ضیاع ہے، اس لئے ان پیسوں کو دوسرے ملی کاموں میں خرچ کرنا چاہئے۔ مولانا مودودی نے عقلی نقطہ نظر سے اس کا جواب دیا اور اس کے اخلاقی، دینی اور سماجی فوائد پر روشنی ڈالی ہے اور اس خام خیالی کا پوری قوت کے ساتھ رد کیا ہے۔ گذشتہ صدی میں مغرب کی طرف سے برتھ کنٹرول پر آواز اٹھی اور اس کی اہمیت و ضرورت پر بحثیں کی گئیں۔ مغربی ممالک میں چونکہ شرح آبادی بہت تیزی سے کم ہو رہی ہے اور مشرقی ممالک میں یہ صورت حال نہیں ہے، اس لئے شاید انہیں یہ اندیشہ ہے کہ مستقبل میں مشرقی قوتیں دنیا پر حاوی نہ ہو جائیں۔ مسلم ملکوں میں اس تحریک کو مذہبی رخ دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ خود اسلام بھی تکثیر آبادی کا قائل نہیں ہے اور برتھ کنٹرول کی تحریک شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے ضبط ولادت لکھ کر اس کا موثر جواب دیا، جس میں انہوں نے قرآن و حدیث کی روشنی میں ضبط ولادت کی نفی بھی کی اور اس کے سماجی، اخلاقی، ایمانی اور معاشی نقصانات کو بھی واضح کیا اور اعداد و شمار کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنے موقف کو مؤکد کیا ہے۔

پچھلی صدی میں کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے، جنہوں نے حجیت حدیث کا انکار کیا، یہ دو طرح کے لوگ تھے، ایک وہ تھے جو حدیث کو حجت ماننے ہی نہیں تھے، ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی حیثیت اپنے زمانہ کے سربراہ حکومت کی ہدایات کی تھی، آپ ﷺ کے بعد اب وہ واجب العمل باقی نہیں رہی، دوسرے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حدیث حجت تو ہے، لیکن یہ قابل اعتبار نہیں اور مستند ذرائع سے ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ مولانا مودودی نے اس تجدید پسند طبقہ کے دونوں گروہوں کے خلاف محاذ سنبھالا اور مذہبی، تاریخی اور عقلی دلائل کے ذریعہ

اس کا رد کیا۔ ان مقالات کا مجموعہ سنت کی آئینی حیثیت کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔

دوسرا پہلا ان حضرات کی تردید کا ہے جو مسلمان نہیں اور انہوں نے اسلام کے کسی مسلمہ تعلیم کو نشانہ بنایا، اس سلسلہ میں مولانا نے ایک طرف مستشرقین، مغربی مصنفین اور مغرب زدہ مسلمان دانشوروں کے خلاف قلم اٹھایا اور انہیں موثر جواب دیا اور اسلام کے موقف کو ثابت کیا، جیسے اس وقت اشتراکیت کی تحریک پوری قوت سے چل رہی تھی اور اس کی ایسی پذیرائی ہوئی کہ عربی و اردو زبان میں ایک مستقل اشتراک کی ادب وجود میں آ گیا تھا۔ ہندوستان اور مصر دونوں اس فکر کے ایسے مراکز بن گئے جہاں مسلمان دانشوروں نے نعرہ اشتراکیت پر لبیک کہا۔ مولانا مودودی نے اعتدال و توازن اور پوری قوت کے ساتھ اس کا رد کیا اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر بھی پیش کیا اور معاشی اعتبار سے بھی اس کے نقصانات واضح کئے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے کئی چھوٹے بڑے مضامین لکھے، لیکن خاص کر ملکیت زمین کا مسئلہ ان کی ایک اہم کتاب ہے، جو کمیونسٹوں کے اجتماعی ملکیت کے سلسلہ میں اسلامی تصور کو واضح کرتی ہے۔

اسی طرح اہل مغرب کے رد میں اور ان کے اعتراضات کے جواب میں انہوں نے کافی کچھ لکھا، مثلاً ایک اہم مسئلہ مرتد کی سزا کا ہے، اس موضوع پر مولانا مودودی کا ایک مختصر رسالہ مرتد کی سزا کے نام سے ہے۔ میرے علم کے مطابق اس موضوع پر شاید اس سے بہتر تحریر نہیں لکھی گئی۔ اس پہلو سے ان کی تالیف الجہاد فی الاسلام ایک محرک الّا کتاب ہے، جس میں جنگ کے متعلق دوسرے مذاہب اور فوجی دنیا کے تصور اور طرز عمل کا اسلام کی منصفانہ تعلیمات سے موازنہ کیا گیا ہے، اس کے علاوہ اس میں اقلیتوں کے حقوق، بنیادی مساوی حقوق، مسئلہ غلامی اور یہ بات کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے پر عہدگی کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کا ایک نمایاں کام رد قادیانیت ہے، وہ ان چند علما اور مذہبی قائدین میں سے ہیں جنہوں نے پاکستان میں سب سے بڑھ کر قادیانیت کے خلاف آواز اٹھائی اور نہ صرف قلم اور لٹریچر کے ذریعہ اس کی موثر تردید کی، بلکہ عملی جدوجہد بھی کی، یہاں تک کہ مولانا مودودی کو جیل کی سزا بھی جھیلنی پڑی اور پھانسی کی سزا بھی سنائی گئی۔

علم کلام کا مقصد اسلامی معتقدات کو دلائل سے ثابت کرنا ہے، اگرچہ مولانا مودودی کی اس سلسلہ میں کوئی منظم تصنیف نہیں ہے، لیکن بعض مختصر رسائل کو آسان طریقہ پر اور بہت ہی عہدگی کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں چار رسائل کا تذکرہ مناسب ہوگا، ایک عقل کا فیصلہ، اس میں وجود باری پر بحث کی گئی ہے، دوسرا رسالہ نبوت محمدی کا عقلی ثبوت، اس میں وحی کے ذریعہ نبوت و رسالت کی ضرورت اور نبوت محمدی کی عقلی دلیل پر روشنی ڈالی گئی ہے، تیسرے زندگی بعد موت، اس میں آخرت کی ضرورت اور قانون فطرت کو پیش کیا گیا ہے، چوتھا مسئلہ جبر و قدر، اس میں قضا و قدر کے مسئلہ جس میں اسلامی فرقوں کے درمیان بڑا اختلاف رہا ہے کی منفرد انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی میں بھی اسلامی عقائد پر بحثیں آئی ہیں اور تفہیم القرآن میں بھی اعتقادات، وقوع قیامت کے امکانات اور رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بشارت عیسوی وغیرہ پر بہت اچھی بحث کی گئی ہے۔

9.7 خلاصہ

اس اکائی میں جدید علم کلام کے حوالے سے چار شخصیات کے کاموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ان میں پہلی شخصیت سر سید کی ہے۔ سر سید کی پوری زندگی مسلمانوں کی خیر خواہی میں گزری، انہوں نے جس کام کو مسلمانوں کے لیے بہتر سمجھا اس کے لیے کسی بھی کوشش اور قربانی سے

دریغ نہیں کیا۔ حد یہ کہ جب ان کی موت ہوئی تو ان کا گھر مال و اسباب سے پوری طرح خالی تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ بعض تاویلات سے وقت کے اہل علم نے اتفاق نہیں کیا۔

علامہ شبلی نعمانی قدیم صالح اور جدید نافع کے حسین سنگم تھے۔ مولانا شبلی اس بات کے شدید خواہش مند تھے کہ مسلمان قدیم علوم کے ساتھ جدید علوم سے بھی آراستہ ہوں۔ ان کی یہ بھی خواہش تھی کہ عورتوں میں تعلیم کا رواج عام ہو۔ مولانا شبلی نے علم الکلام پر مستقل طور پر دو کتابیں لکھیں ایک 'الکلام' اور دوسری 'علم الکلام'۔ ان دو کتابوں کے علاوہ مولانا نے جتنی بھی کتابیں لکھی وہ تمام کے تمام علم الکلام کے مباحث سے بھری ہیں۔ اس طور پر کہ ان میں مستشرقین کے اعتراضات اور مغرب کے زیر اثر رہنے والے طبقہ کے شبہات کو دور کرنے کے لیے کثرت سے علم الکلام کے مباحث زیر بحث آئے ہیں۔ مولانا نے اپنی کتابوں میں نہ صرف یہ کجدید دور کے شبہات دور کیے ہیں بلکہ مستشرقین کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا ہے۔

بیسویں صدی میں اقبال نے مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں بیشتر متکلمین نے انجام دیا تھا۔ اقبال مغربی فلسفہ اور فلسفہ جدید سے اچھی طرح واقف تھے فلسفہ ہی ان کا اوڑھنا پچھونا تھا اور اسی کے ساتھ جدید علوم و فنون سے بھی وہ باخبر تھے۔ اقبال نے اسلامی عقائد شعائر اور روایات کو عالمانہ عارفانہ اور شاعرانہ انداز میں جاوداں کر دیا ہے۔

مولانا مودودی نے بظاہر ہر علم الکلام پر مستقل کوئی کتاب نہیں لکھی۔ لیکن علم کلام کے بنیادی پر مولانا مودودی نے اپنی کتابوں میں گفتگو کی ہے۔ چنانچہ جدید دور کے اعتراضات کا مولانا نے مدلل جواب دیا ہے اور ان کے اٹھائے گئے شبہات کے تشفی بخش جوابات بھی دیے ہیں۔ چنانچہ مولانا کی کتاب 'پردہ سود اور ضبط ولادت وغیرہ انہیں مضامین پر مشتمل ہے۔

9.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تین سطروں میں تحریر کیجیے۔

1. جدید علم کلام میں سرسید احمد خان کی خدمات کے متعلق اپنا نقطہ نظر بیان کیجیے۔

2. علامہ اقبال کی حیات و خدمات پر روشنی ڈالیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات چند سطروں میں تحریر کیجیے۔

1. جدید دور کے افکار و نظریات کی بابت مولانا مودودی کی تنقید کا جائزہ لیجیے۔

2. جدید علم کلام سے متعلق علامہ شبلی کی خدمات پر روشنی ڈالیے۔

9.9 مطالعہ کے لئے معاون کتابیں:

علامہ شبلی نعمانی	الکلام
علامہ شبلی نعمانی	علم الکلام
مولانا سید ابوالحسن ندوی	تاریخ دعوت و عزیمت
علامہ شبلی نعمانی	الغزالی
ڈاکٹر ابو ذراصلحی	علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات و خدمات
مولانا محمد حنیف ندوی	عقائیات ابن تیمیہ
سرسید احمد خان	تفسیر القرآن
مولانا عبدالحق حقانی	تفسیر حقانی
مولانا عبدالسلام ندوی	امام رازی
امام ابوالحسن اشعری	الابانیۃ عن اصول الدیانۃ
امام ابوالحسن اشعری	مقالات اسلام
علامہ باقلانی	التمہید
ابن فہر اصفہانی	التاویل
علامہ ابن حزم ظاہری	المسلل والنحل
عبدالکریم شہرستانی	المسلل والنحل
امام ابو منصور ماتریدی	کتاب التوحید
قاضی عبدالجبار معترلی	شرح الاصول الخمسة
علامہ ابن تیمیہ	در تعارض العقل والنقل
شیخ ابوطاہر بغدادی	الفرق بین الفرق
امام ابو جعفر طحاوی	الحقیدۃ الطحاویۃ
شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی	کتاب التوحید
ابوالحسن علی ابن ابی العزہ دمشقی	شرح عقیدۃ الطحاویۃ
علامہ سعد الدین قنطرازی	شرح عقائد نسفی

بلاک: 3 مسلم فرقے

فہرست

اکائی نمبر	عنوان
اکائی 10	اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب
اکائی 11	اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے آداب
اکائی 12	مسلم فرقے اور ان کے نظریات: اہل سنت، شیعہ، خوارج
اکائی 13	جمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ، مرجہ
اکائی 14	مسلم معاشرہ پر اختلاف کے اثرات اور نقصانات

اکائی 10: اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب

اکائی کے اجزا

10.1	مقصد
10.2	تمہید
10.3	انسانی زندگی میں اختلاف کی حقیقت اور اس کی معنویت
10.4	اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب
10.4.1	سیاسی اختلاف
10.4.2	اعتقادی اختلاف
10.4.3	فقہی اختلاف
10.5	خلاصہ
10.6	نمونے کے امتحانی سوالات
10.7	مطالعے کے لیے معاون کتابیں

10.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اختلاف کی حقیقت اور انسانی زندگی سے اس کے ربط کی اہمیت سے واقف ہو سکیں گے۔ اس کے علاوہ انھیں یہ معلوم ہو سکے گا کہ اسلام میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا اور اس کے حقیقی اسباب و عوامل کیا تھے؟

10.2 تمہید

اس اکائی میں اختلاف کے معنی و مفہوم اور اس کی حقیقت پر روشنی ڈالی جائے گی اور یہ بتایا جائے گا کہ اسلام میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا۔ اس کے بنیادی اسباب و عوامل کیا تھے؟ طلبہ کو تفصیل کے ساتھ یہ اندازہ ہو سکے گا اسلامی تاریخ میں سیاسی، اعتقادی اور فقہی اختلافات کی بنیادیں کیا تھیں اور اسلام کی اجتماعی و فکری اور تمدنی تاریخ پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

10.3 انسانی زندگی میں اختلاف کی حقیقت اور اس کی معنویت

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن خصوصیات سے نوازا ہے، ان میں سے ایک نطق اور عقل ہے۔ نطق کی صفت کی وجہ سے انسان کو حیوان ناطق کہا جاتا ہے۔ نطق کی لازمی صفت عقل ہے۔ عقل انسان کی وہ بنیادی صفت ہے جو اس کو اشیائے کائنات میں غور و فکر پر ابھارتی ہے، جو اس کی تخلیق کے مقاصد میں شامل ہے۔ انسان نے اپنے وجود میں آنے کے بعد ہی غور و فکر کا سفر شروع کر دیا تھا۔ اس کا یہ سفر اس وقت سے لے کر اب تک جاری ہے اور تاریخ انسانی میں اس میں کبھی انقطاع نہیں آیا۔ انسان کے اندر عقل و فکر کی صفت کا پایا جانا اس کے وجود کے مقصد سے جڑا ہوا ہے۔ اس کے بنیادی فرائض میں یہ بات شامل ہے کہ وہ اس حقیقت کی تلاش و دریافت کرے کہ یہ کائنات کیوں وجود میں آئی اور اس کائنات میں اس کا مقام اور حیثیت کیا ہے؟ اس لیے یہ سوال ہمیشہ انسان کے سامنے آیا اور وہ کائنات میں غور و فکر پر اس کو ابھارتا رہا۔ اس غور و فکر میں انسان کی کیفیت یکساں نہیں رہی۔ اس کی فکر و تخیل کے نتائج مختلف رہے۔

اس غور و فکر کے تین بنیادی محاورے تھے: کائنات، خالق کائنات اور کائنات میں انسان کی اپنی حیثیت، یعنی اس کا مقصد و وجود۔ ان تینوں میں باہم اس کی رائیں مختلف رہیں۔ آج بھی مختلف ہیں اور ہمیشہ مختلف رہیں گی۔ یہی کائنات کا حسن ہے اور یہی اللہ کی مصلحت کا تقاضا بھی۔ قرآن کہتا ہے: ”اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو لوگوں کو ایک امت بنا دیتا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے والے ہیں سوائے ان کے جن پر اللہ رحم کرے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی کے لیے پیدا کیا ہے۔“ (ہود: 118) بعض علما و مفسرین (مثلاً حسن بصری) کے نزدیک ”اسی کے لیے ان کو پیدا کیا ہے“ سے مراد یہی اختلاف کرنا ہے۔ بعض دوسرے مفسرین (طبری، ابن کثیر) کی نظر میں اس جملے سے مراد دونوں ہیں یعنی اللہ کا رحم کرنا اور انسان کا اختلاف کرنا۔ انسان کے اختلاف کرنے اور اللہ تعالیٰ کے رحم کرنے کے ایک سیاق میں تذکرے میں جو گہری معنویت پائی جاتی ہے، وہ اہل علم و عقل پر مخفی نہیں ہے۔

قرآن کی مذکورہ بالا آیت کے علاوہ متعدد دوسری آیات میں اختلاف و تنوع کے کائنات کا حسن ہونے اور یکسانیت و ہم رنگی کو خلق کائنات کی مصلحت سے ہم آہنگ نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے:

”زمین آسمان کی پیدائش اور زبان و رنگ کا اختلاف اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہے۔“ (الروم: 22) ”اے لوگوں! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے بنایا اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم کر دیا تاکہ تم ایک دوسرے کی باہم شناخت کر سکو۔“ (الحجرات: 13)

اسی حقیقت کی طرف اردو کے مشہور شاعر شیخ محمد ابراہیم ذوق (م، 1854) نے اپنے ایک شعر میں اشارہ کیا ہے کہ:

لگہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن
ہے ذوق اس جہان کو زیب اختلاف سے

کسی بھی انسانی سماج کی ترقیات کا دار و تخلیقی فکر پر ہوتا ہے۔ یہی بات اقبال نے اس مصرعے میں کہی ہے کہ: قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ موقوف۔ تخلیقی فکر کبھی تقلید و انجما کو قبول نہیں کرتی۔ اگر کوئی معاشرہ باہمی اختلاف کے مظہر سے خالی ہو۔ وہاں لوگوں کے درمیان اختلاف نہ پایا جاتا ہو تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ وہاں لوگوں نے غور و فکر کرنا اور اپنی عقل و فکر سے کام لینا چھوڑ دیا ہے، ایسے معاملات میں

جہاں حق و صداقت کا پہلو مکمل طور پر عیاں نہیں ہے، فکری یکسانیت اور ہم آہنگی انسانی فکر کے قدم بہ قدم آگے بڑھنے والے قافلہ فکر کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اختلاف فکر و رائے سے انسانی ذہن کے بند درتے کھلتے ہیں۔ فکری برآوری (Pollination of Thought) اختلاف رائے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ دنیا کا کوئی ایسا سماج نہیں جو تاریخ میں کبھی اختلاف رائے سے خالی رہا ہو، یہی وجہ ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں میں اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ سائنس کے تمام تر ارتقا کی بنیاد یہی ہے۔ کیونکہ سائنس کے نزدیک مسلمات یا مکمل طور پر تسلیم شدہ حقائق کا وجود بہت کم ہے۔ سائنس کے اکثر نظریات میں وقت کے ساتھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور یہی اس کی ترقی و فروغ کا راز ہے۔ جہاں تک مذہب کا معاملہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ فروعی امور میں اختلاف سے شریعت میں سہولت کا پہلو نکل آتا ہے۔ اختلاف ہمیشہ تقلید کے دائرے سے آگے بڑھ کر اجتہادی نقطہ نظر سے معاملات میں غور و فکر سے پیدا ہوتا ہے اور شریعت نے اجتہاد کی ان جملوں میں حوصلہ افزائی کی ہے کہ مجتہد یعنی غیر تقلیدی نگاہ سے کسی شرعی امر میں غور کرنے والا کبھی تو غلطی کرتا ہے اور کبھی حق کی راہ کو پالیتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ حق و صواب کو پالیتا ہے تو اس کو اس کی کوشش کے بدلے میں دواجر ملتے ہیں اور اگر وہ غلطی کرتا ہے تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔ (بخاری: 7352)

تاہم اختلاف کے حوالے سے یہ بات ذہن نشیں رہنا ضروری ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ (1) اختلاف محمود (2) اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود یہ ہے کہ آدمی صحیح نیت و قصد سے صرف حق کی جستجو اور معرفت کی تلاش کے لیے اختلاف کرے۔ اس کے پیش نظر محض کوئی ذاتی غرض نہ ہو یا اس میں عصبيت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو ورنہ دوسری صورت میں اختلاف اختلاف مذموم بن جاتا ہے۔ جس کی عقل اور شریعت دونوں کی نگاہ میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اختلاف کے مختلف اور متعدد اسباب ہیں۔ جن میں سے چند اہم اسباب یہ ہیں:

موضوع کا ابہام اور پیچیدگی:

کبھی اختلاف رائے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ متعلقہ موضوع نہایت مبہم اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کی پیچیدگی اس کے اصل مفہوم اور معنی مقصود پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ اس لیے اس کے صحیح معنی تک ذہن کی رسائی عام لوگوں کے لیے مشکل ہو جاتی ہے۔

صلاحیتوں کا فرق اور تفاوت:

کبھی اختلافات کی وجہ باہم اختلاف کرنے والوں کے درمیان صلاحیت و استعداد کا فرق و اختلاف ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ایک ذہین و فطین اور وسعت فکر و مطالعہ رکھنے والے شخص کے گہرے افکار کا ایک معمولی صلاحیت رکھنے والا شخص مکمل طور پر احاطہ نہیں کر سکتا۔

رجحان و مزاج کا فرق:

طبیعت کے اختلاف کے ساتھ رجحان کا اختلاف بھی باہم دو یا دو سے زائد لوگوں کے درمیان اختلاف کا باعث بنتا ہے۔ کیوں کہ ہر شخص کی فکری تشکیل میں اس کے رجحان و مزاج کا دخل ہوتا ہے۔

آبا و اجداد کی تقلید:

اختلاف کی ایک اہم وجہ اپنے آباء، اکابر یا پیش رو کی تقلید کا مزاج ہے۔ اس دائرے میں رہ کر سوچنے والے آدمی کے لیے ایک

آزاد فکر اور اجتہادی طبیعت رکھنے والے آدمی کی بات سے خود کو ہم آہنگ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

تعصب و جانب داری:

اختلاف فکر کی بنیادی وجوہات میں سے ایک وجہ تعصب و جانب داری کا رویہ بھی ہے۔ تعصب خواہ وہ کسی بھی نوعیت کا ہو، کے زیر اثر آدمی معقول ترین باتوں کا بھی انکار کر دیتا ہے۔

10.4 اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب

ان سطور میں ہم اس پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے کہ اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کیوں اور کس بنیاد پر ہوا اور اس کی نمایاں اور بنیادی وجوہات کیا تھیں؟ رسول اللہ کے عہد حیات میں بھی اختلاف ہوتا تھا۔ مختلف معاملوں میں صحابہ کی رائیں مختلف ہو جاتی تھیں۔ ایسے میں صحابہ کرام رسول اللہ کے حضور میں پیش ہو کر اپنے اختلاف کا تصفیہ کر لیتے تھے۔ بعض دنیاوی امور و معاملات ایسے بھی پیش آئے جب بعض صحابہ کرام نے خود رسول اللہ کی بھی رائے یا رجحان سے اختلاف کیا اور رسول اللہ نے اپنی رائے سے رجوع کر کے متعلقہ صحابی کی رائے کو ترجیح دی۔ چنانچہ واقعہ مشہور ہے کہ رسول اللہ نے اس سے منع کیا کہ زکھور سے مادہ کھجور کی بار آدوری کا عمل کیا جائے لیکن اس بنا پر پھل کے کم ہونے کی صورت میں آپؐ نے اپنی رائے سے یہ کہہ کر رجوع کر لیا کہ: اتم أعلم بما موردنیا کم یعنی ”تم لوگ میرے مقابلے میں دنیا کے امور سے زیادہ واقف ہو۔“ (مسلم: 1836) رسول اللہ نے جنگ بدر کے موقع پر فوجی پڑاؤ کے لیے جو جگہ منتخب کی، بعض صحابہ کی نگاہ میں وہ جگہ جنگ کے لیے مناسب نہیں تھی، ان کی رائے کو قبول کرتے ہوئے آپؐ نے وہ جگہ تبدیل کر دی۔ صلح حدیبیہ کے واقعے میں کفار کے ساتھ معاہدے اور جنگ بدر کے موقع پر کفار کے قیدیوں کی رہائی اور عدم رہائی سے متعلق بھی آپؐ کی اور صحابہ کی رایوں میں اختلاف تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ رایوں میں اس اختلاف کی نوعیت پر اصطلاحی اختلاف کے لفظ کا صحیح معنوں میں اطلاق نہیں ہوتا۔ ہم زیادہ سے زیادہ انہیں رائے کے تنوع سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ صحابہ کرام کی نگاہ میں رسول اللہ کی رائے سے ہٹ کر دوسری رائے اختیار کرنے کا مقصد اجتماعی معاملات میں آپؐ کو مشورہ دینا تھا۔ اس وجہ سے کہ قرآن میں آپؐ کو اپنے اصحاب کرام سے مشورہ لینے کا حکم دیا گیا تھا (وشاورہم فی الامر۔ آل عمران: 159) اور آپؐ خود اپنے مزاج و طبیعت کے لحاظ سے اجتماعی معاملات میں مشورہ لینے اور دینے کو پسند فرماتے تھے۔

اختلاف کی مختلف قسمیں ہیں۔ وسیع سطح پر ہم اسے تین بنیادی خانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: (1) سیاسی (2) اعتقادی (3) اور اجتہادی یا فقہی۔ ان تینوں قسم کے اختلافات کے اسباب و محرکات مختلف تھے۔ تاہم مختلف پہلوؤں سے ان میں سے بعض کا دائرہ دوسرے کے دائرے سے بھی مل جاتا ہے۔ اختلافات کی ان قسموں میں سے پہلی اور دوسری قسم یعنی سیاسی اور اعتقادی اختلافات نے امت کی صفوں میں انتشار پیدا کرنے اور باہمی کش مکش اور تصادم و خوں ریزی کی صورت حال کو پیدا کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ تیسرا یعنی اجتہادی یا فقہی اختلاف صحیح معنوں میں اسلامی فکر کا عین مطلوب تھا۔ وہ بالکل فطری انداز میں اسلام میں پیدا ہوا اور عہد نبوت سے لے کر آج تک قائم ہے اور تاقیامت قائم رہے گا۔

مندرجہ ذیل سطور میں ہم سب سے پہلے سیاسی اختلاف کے آغاز و ارتقاء اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے:

10.4.1 سیاسی اختلاف

اسلام کی تاریخ میں جو بڑے بڑے اختلاف کے واقعات پیش آئے، اس کا اہم محور اسلام کا نظریہ خلافت تھا۔ خاص طور پر سیاسی اختلافات امت مسلمہ کے جن حلقوں میں بھی پیدا ہوئے وہ اسی محور کے گرد گھومتے نظر آتے ہیں۔ بہت سے نظری و اعتقادی اختلافات (جن کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی) کے ظہور کے پس منظر میں بھی سیاست کی کارفرمائی شامل تھی۔ اسلام کی فکری و سیاسی تاریخ کا یہ نہایت المناک باب ہے کہ پیغمبر اسلام کے انتقال کے صرف 30 سالوں کے بعد اسلام کا نظریہ سیاست اپنی عملی شاہراہ مستقیم سے ہٹ گیا۔ اس کی پیش گوئی زبان نبوت نے کی تھی۔ چنانچہ حدیث ہے کہ میرے بعد خلافت صرف تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد وہ کاٹ کھانے والی حکومت میں بدل جائے گی (الخلافة من بعدی ثلاثون سنة ثم تكون ملکا عضوا) (ترمذی: 2226)

اسلام میں سب سے پہلا سیاسی اختلاف پیغمبر اسلام کے انتقال کے بعد آپ کی خلافت و جانشینی کے مسئلے پر ہوا۔ اس وقت امت بنیادی طور پر دو بڑے گروہوں میں منقسم ہو گئی: انصار اور مہاجرین۔ دونوں گروہوں میں سے ہر کوئی اسلام کے تئیں اپنی خدمات کے حوالے سے خود کو اس کا اہل سمجھتا تھا۔ ان دونوں جماعتوں کے علاوہ کچھ لوگ وہ تھے جو قرابت رسول کی وجہ سے حضرت علی کو سب سے زیادہ خلافت کا مستحق تصور کرتے تھے۔ لیکن بالآخر حضرت ابوبکر کے اس حدیث کو پیش کرنے کے بعد کہ خلفا قریش میں سے ہوں گے، صحابہ کی اکثریت نے اس سے اتفاق رائے کر لیا اور یہ اختلاف جو امت کے وجود کو متزلزل کر دینے والا تھا، اسی وقت ختم ہو گیا اور امت کا شیرازہ پراگندہ ہونے سے بچ گیا تاہم (جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی) یہ اختلاف تاریخ کے آگے کے مختلف مرحلوں میں متعدد شکلوں میں جلوہ گر ہوا۔ صحابہ کے درمیان اس کے بعد دوسرا بڑا سیاسی اور دینی اختلاف زکات ادا کرنے سے انکار کرنے والوں کے معاملے میں ہوا کہ ان سے جہاد کیا جائے یا نہیں۔ صحابہ کرام کے درمیان اس مسئلے میں مختلف رائیں تھیں حتیٰ کہ خود حضرت عمر فاروقؓ کو ان کے ساتھ جنگ کیے جانے سے اختلاف تھا لیکن حضرت ابوبکر شدت اس کے حق میں تھے اور انہی کے موقف پر صحابہ کرام کا اتفاق و اجتماع ہو گیا۔ اس کے بعد مختلف بڑے واقعات و حوادث پیش آئے لیکن ان میں صحابہ کرام کی جمعیت کا اتحاد باقی رہا۔ جیسے مسئلہ کذاب کے ساتھ جنگ اور اس کے بعد رومی و عجمی اقوام کے ساتھ کے ساتھ پیش آنے والی معرکہ آرائیاں، جن میں امت مسلمہ کو غیر معمولی نوعیت کی فتوحات حاصل ہوئیں اور یہ قوتیں پاش پاش ہو کر رہ گئیں۔ ان فتوحات کی اساس اصلاً صحابہ کرام کے اتحاد و اجتماعیت پر تھی۔

اتحاد و اجتماعیت کی اس سیسہ پلائی ہوئی دیوار میں باضابطہ شکاف اس وقت پیدا ہوا جب مسلمانوں کی ایک جماعت نے حضرت عثمان پر اقرار پوری کا الزام عائد کرتے ہوئے ان کے خلاف سازش و بغاوت کا بازار گرم کیا جس کے نتیجے میں وہ شہید کر دیئے گئے۔ قتل ناحق کا یہ واقعہ پوری امت مسلمہ کے لیے ایک عذاب ثابت ہوا۔ اس ایک واقعہ سے امت کی صفیں بکھر کر رہ گئیں اور وہ مختلف گروہوں اور جمعیتوں میں بٹنے چلے گئے۔ امت کا ایک طبقہ حضرت عثمان کے قاتلین سے قصاص کا طالب تھا اور ہر صورت میں اس کے نفاذ کا خواہاں تھا، جبکہ دوسرا طبقہ اس اقدام کو امت کے مزید انتشار و کمزوری کا سبب گردانتے ہوئے اس کو حالات سازگار ہونے تک ملتوی رکھنے پر مصر تھا۔ دونوں فریقوں میں صحابہ و تابعین کی بڑی شخصیات شامل تھیں۔ اس اختلاف کے نتیجے میں جنگ جمل و جنگ صفین کے واقعات پیش آئے جن میں صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد شہید ہو گئی۔ جنگ جمل میں ایک طرف حضرت علیؓ اور آپ کے اصحاب تھے اور دوسری طرف حضرت عائشہؓ

اور طلحہ بن عبید اللہ اور زبیر بن العوام جیسے جلیل القدر صحابہ کرام۔ اسی طرح جنگ صفین میں ایک طرف حضرت علی اور آپ کے اصحاب تھے اور دوسری طرف حضرت معاویہ بن سفیان اور عمرو بن العاص جیسی رفعت شان رکھنے والے صحابہ عظام، اس لیے امت کا انتشار و فتنی کا شکار ہونا فطری تھا کہ ان دونوں جماعتوں میں حق و عدل پر کون سی جماعت قائم ہے اور انہیں کس کا ساتھ دینا چاہیے؟

لیکن اختلاف کی اس صورت حال میں، جو ابھی بہت نازک اور پیچیدہ نہیں ہوئی تھی، نزاکت و پیچیدگی اور سنگینی اس وقت پیدا ہوئی جب خوارج نے تحکیم کے واقعے میں (جس کی تفصیل اس بلاک کی تیسری اکائی میں ”خوارج“ کے تحت مذکور ہے۔) حضرت علیؑ کی جماعت سے علاحدہ ہو کر اپنی الگ جماعت تشکیل کی اور حضرت علیؑ و حضرت معاویہؓ کی تکفیر کے ساتھ ان کے اصحاب و انصار کو اپنی تکفیر کا نشانہ بنایا اور ان کے خون کو حلال ٹھہرایا۔

خوارج کی اس شدت پسندی کے نتیجے میں حضرت علیؑ اور آپ کے اصحاب کے حامیوں کا طبقہ سامنے آیا جو شیعیان علیؑ کے نام سے موسوم ہوا۔ اس طرح اس سیاسی اختلاف کی بنیاد پر دو الگ الگ جماعتیں بن گئیں۔ ان دونوں کے درمیان ایک تیسری جماعت وہ ابھر کر سامنے آئی جو نہ تو حضرت علیؑ و اصحاب علیؑ کی تکفیر کرتی تھی اور نہ حضرت معاویہؓ اور ان کے اصحاب و حامیان کی۔ البتہ وہ جنگ جمل اور جنگ صفین دونوں کے حوالے سے حضرت علیؑ کو برسرِ حق تصور کرتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ان کے مخالفین پر لعنت و ملامت کو بھی خلاف اسلام اور باعث گناہ تصور کرتی تھی۔ حضرت علیؑ کے عہد خلافت میں اسلامی مملکت دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک وہ جس کا پایہ تخت کوفہ تھا اور اس کے امیر حضرت علیؑ تھے۔ دوسرے حصے کا پایہ تخت شام تھا جو حضرت معاویہؓ کے زیرِ اقتدار تھا۔

حضرت علیؑ کی شہادت کے بعد خلافت کے استحقاق کے مسئلے کو لے کر حضرت حسن بن علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان اختلاف ہوا۔ حضرت معاویہؓ کو ہر صورت خلافت کے حصول پر مصر دیکھ کر حضرت حسن نے ان سے سمجھوتا کر لیا اور ایک معاہدے کے تحت نظام خلافت ان کے سپرد کر دیا۔ اسلامی شریعت کی روح و مزاج کے عین مطابق، اس بصیرت مندانہ اور دور رس حکمت عملی پر مبنی قدم سے امت کا شیرازہ مزید پارہ پارہ ہونے سے فوری طور پر بچ گیا۔ اور حضرت حسن کے اس ایثار و بے نفسی کے نتیجے میں دولت اسلامیہ کو استحکام نصیب ہوا۔ تقریباً پورا عالم اسلام ایک اسلامی جھنڈے کے نیچے آ گیا اور اسلام دشمن طاقتوں کے لیے، جن میں رومی سرفہرست تھے، نو خیز اسلامی مملکت کو چیلنج کرنے کا یارا نہ رہا۔

تاہم جیسا کہ عوام و خواص امت کے درمیان یہ ایک معلوم حقیقت ہے، حضرت معاویہؓ کی جانشینی کے مسئلے میں پھر شدید ترین اختلاف و نزاع پیدا ہو گیا۔ امت کی اکثریت یزید کی جانشینی کو قبول کرنے کے حق میں نہیں تھی۔ تاہم حضرت معاویہؓ کے یزید کو جانشین بنانے کے اصرار کو دیکھ کر کبار صحابہ کرام کی اکثریت نے خاموشی اختیار کر لینے میں عافیت محسوس کی لیکن انھی میں ایک طبقہ وہ تھا جو یزید کی حکومت کو باطل تصور کرتے ہوئے جنگ و اقدام کی سطح پر اس کی بے دلی کو اسلام کا عین تقاضا تصور کرتا تھا۔ حضرت امام حسین بن علیؑ اس طبقے کے قائد اور نمائندہ تھے۔ انھوں نے کربلا کے میدان میں حکومت کے خلاف اقامت دین کی جد جہد میں اپنی جان خدا کے سپرد کر دی۔ یہ سیاسی اختلاف کا عروج تھا۔

اس کے بعد عہد اموی اور عہد عباسی میں سیاست کے میدان میں مختلف جماعتوں اور حکومتی خانوادوں کے درمیان شدید نزاع و کش

کشمش کی صورت حال قائم رہی جس کے نتیجے میں بڑے پیمانے پر مسلمانوں کی جان و مال کو ہلاک و برباد کیا جاتا رہا۔ عہد اموی میں عبدالملک (عہد حکومت: 705-685ء) کے ظالم گورنر حجاج بن یوسف ثقفی (م، 714ء) نے اموی حکمرانوں سے اختلاف رکھنے والوں اور ان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے والوں کو، جن میں صحابہ و تابعین کی مقدس نفوس شامل تھیں، بے دردی کے ساتھ قتل کیا۔ عہد عباسی میں بھی اکثر حکمرانوں کا سیاسی موقف مخالفین کے تئیں یہی رہا کہ ان کی اختلاف آرائی کا خاتمہ شمشیر و سناں کے ذریعے کیا جائے جس میں جاں بخشی کی کوئی صورت نہ ہو۔ آگے ملوکیت کی اساس پر تشکیل پانے والی تقریباً تمام مسلم حکومتوں کی پالیسی یہی رہی۔ اس کے نتیجے میں یہ اسلام کی سیاسی تاریخ کی پختہ روایت بن گئی۔

معلومات کی جانچ

1. اختلاف کے اسباب کیا ہیں؟ لکھیے۔
2. سیاسی اختلاف کے بنیادی اسباب پر روشنی ڈالیں۔
3. اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا؟ لکھیں۔

10.4.2 اعتقادی اختلاف

اسلامی تاریخ میں اختلاف کے جو مظاہر سامنے آئے، اس میں اختلافات کا ایک اہم مظہر وہ تھا جس کا تعلق اسلامی عقائد و افکار سے تھا۔ اس بنیاد پر اختلافات کی جو صورت حال سامنے آئی اس نے اسلام کی پوری فکری و علمی تاریخ کو متاثر کیا۔ اس وقت اسلام کا جو فکری اور اجتماعی ڈھانچہ پایا جاتا ہے، اس کی تشکیل کے دوازدہ سال میں اس باب میں ظہور میں آنے والے فکری و اعتقادی مباحث کو بنیادی دخل حاصل ہے۔ اعتقادی اختلاف کا تعلق خصوصاً ایمان کی حقیقت اور اعتقادی اور عملی تقاضوں سے تھا۔

فکری و اعتقادی اختلافات کے اساسی محرکات کیا تھے؟ یہ سوال نہایت اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام ایک نہایت سادہ عقائد کا حامل مذہب ہے۔ اس کے، خاص طور پر، ایمانیات کے باب میں فلسفیانہ موشگافی اور دقت طرازی کی مطلقاً ضرورت نہیں۔ عقائد کے اظہار و تشریح میں قرآن کا اسلوب نہایت بسیط، سادہ اور واضح ہے۔ قرآن نے یہ اسلوب اس لیے اختیار کیا کہ اہل عرب جو اصلاً قرآن کے مخاطب تھے، ان کا مزاج نہایت سادہ تھا۔ کیونکہ عرب کے صحرائی اور فطری ماحول میں ان کے مزاج کی تشکیل ہوئی تھی۔ اس کے مقابلے میں دنیا کی بعض دوسری قوموں: یونانی، ہندی، ایرانی، اور قبطی وغیرہ کا مزاج فلسفیانہ تھا۔ اس میں خود ان کے مذہبی عقائد اور عہد اول میں ان کو پیش آنے والے سیاسی و سماجی مسائل اور چیلنجوں کو دخل تھا۔

چنانچہ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور ان اقوام کے افراد اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے اسلامی عقائد کو بھی اپنے مزاج کے سانچے میں ڈھال کر دیکھنے کی کوشش کی۔ اس طرح انہوں نے اسلامی فکر و عقیدے کو فلسفیانہ بحث و مناقشے کا تختہ مشق بنا لیا۔ اس باب میں طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں شروع ہو گئیں جن میں سادہ لوح عوام کا دامن فکر الجھ کر رہ گیا۔ اختلاف عقائد کا دوسرا سب سے بڑا سبب یونان و ایران اور ہندوستان وغیرہ کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ اس کی ابتدا عہد اموی میں ہو چکی تھی۔ اس کے بعد عہد عباسی میں منصور نے بھی

بعض کتابوں کے ترجمے کروائے لیکن یہ کام ایک باضابطہ تحریک یا مہم کی شکل میں مامون کے عہد میں اس کے قائم کردہ ادارے بیت الحکمۃ کے تحت عروج کو پہنچا۔ اس لیے اس کا اصل سہرا اسی کے سر جاتا ہے۔ مامون نے جن کتابوں کا ترجمہ کروایا ان میں ایسی کتابیں بھی شامل تھیں، جنہیں روم کے عیسائی مذہبی رہنماؤں نے اپنے مذہبی عقائد و افکار کے لیے خطرہ تصور کرتے ہوئے مقفل کر کے چھوڑ رکھا تھا۔ فلسفہ سے مامون کے بے انتہا شوق نے اسے ایسی کتابوں کے ترجمے پر مائل کیا۔ ان دو بنیادی اسباب کے علاوہ چند اور اہم اسباب تھے جن کا ذکر علامہ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب ”علم الکلام“ میں کیا ہے۔ درج ذیل سطور میں ان میں سے بعض کا خلاصہ تحریر کیا جاتا ہے:

☆ ایک اہم سبب یہ تھا کہ جن قوموں نے اسلام قبول کیا، ان کے درمیان پہلے سے یہ بحثیں موجود تھیں جیسے خدا کی صفات، تقدیر اور جزا و سزا کے مسائل وغیرہ۔ یہودیوں میں خدا کا تصور ایک مجسم آدمی سے مشابہ تھا جس کے دو ہاتھ اور پاؤں اور دیگر اعضائے جسمانی ہیں۔ اس طرح کا عقیدہ رکھنے والے لوگ جب اسلام میں داخل ہوئے تو قرآن کی ان آیتوں کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی جن میں خدا کے لیے ہاتھ اور چہرے وغیرہ کے الفاظ استہزاء سے آئے ہیں۔ ان کے ذریعہ یہ بحثیں خدا کے وجود اور اس کی ہستی کی نوعیت و ماہیت کے بارے میں اسلام میں داخل ہو گئیں۔

☆ اسی طرح قرآن وحدیث میں بعض مسائل ایسے جملوں اور سیاق میں بیان ہوئے ہیں کہ وہ بظاہر بیک وقت دو مختلف معنوں پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جن میں آپس میں تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے۔

☆ ان میں سے ایک مسئلہ جبر و قدر کا بھی ہے۔ قرآن کی بعض آیات اور اسی طرح بعض احادیث سے بظاہر اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے اور دوسری طرف متعدد دوسری آیات انسان کے مختار اور صاحب ارادہ و اختیار ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لیے اپنے اپنے رجحان کے مطابق دو مختلف جماعتوں نے الگ الگ ان دونوں پہلوؤں کو اختیار کیا اور یوں ”جبریہ“ اور ”قدریہ“ کے نام سے فرقوں کی شناخت کے ساتھ منظر عام پر آئیں۔

☆ اختلاف عقائد کا ایک سبب عقل و منطق اور اس کے مقابلے میں نقل و روایت پر انحصار کرنے والے لوگوں کے مابین اپنے اپنے منفرد مزاج کے مطابق پایا جانے والا رجحان تھا۔ بعض لوگ شرعی احکام کو عقل کے میزان پر تولنے یا عقلی بنیاد پر اس میں بصیرت اور اس حوالے سے اطمینان پیدا کرنے میں یقین رکھتے تھے، جبکہ دوسرے لوگ اپنے ذہنی اطمینان اور عملی کاوش کے لیے صرف قرآن و حدیث کی نصوص کو کافی تصور کرتے تھے۔ خواہ پوری طرح ان کی عقلی تشریح ممکن ہو یا نہ ہو۔

☆ عقائد میں اختلاف کا ایک سبب خدا کے اوصاف کے بارے میں اپنے اپنے مزاج و رجحان کے مطابق منفرد تصور تھا۔ چنانچہ ایک گروہ (اشاعرہ) کا ذہن اس بات پر مرکوز تھا کہ خدا تمام بادشاہوں کا بادشاہ اور حاکم مطلق ہے۔ وہ کوئی بھی حکم دے سکتا ہے اور اپنے اختیار سے کچھ بھی کر سکتا ہے چنانچہ اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو کافروں کو بخش دے اور مومنوں کو عذاب میں مبتلا کر دے۔ اس طرح یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے تمام احکام مصلحت پر مبنی ہوں۔ جبکہ دوسرے گروہ (معتزلہ) نے اس کے برعکس یہ موقف اختیار کیا کہ خدا کے تمام افعال و احکام مصلحت پر مبنی ہیں وہ کوئی بھی ایسا کام نہیں کر سکتا جو عدل کے تصور کے خلاف ہو۔

اعتقادی اختلافات کے یہ اسباب و محرکات تھے لیکن اصل سبب دراصل اس وقت کے سیاسی حالات تھے۔ اموی حکومت اپنی بہت

سی غویوں اور کارناموں کے باوجود جبر و استبداد کی حکومت تھی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے واضح استثناء کے ساتھ، اکثر خلفائے عباسیوں میں مبتلا تھے اور اپنے اقتدار کی بقا کے لیے ظالمانہ ہتھکنڈے اپنانا ان کا شیوہ تھا۔ جس سے عوام کے حقوق کی بڑے پیمانے پر شب و روز پامالی کو روا رکھا جاتا تھا۔ عوام کی طرف سے اس تعلق سے سوال پر اسے یہ کہہ کر خاموش کر دینے کی کوشش کی جاتی تھی کہ یہ سب مقدرات اور خدا کے پیشگی کے طور پر طے شدہ فیصلے کے مطابق ہے۔ تقدیر کے اس حیلے اور بہانے سے عوام میں غصے اور نفرت کے ساتھ دل شکنی اور مایوسی کا پیدا ہونا فطری تھا۔ چنانچہ عوام کے ایک طبقے نے اپنی مایوسی اور شکستہ دلی کا اعلان روحانی اشغال اور ریاضتوں میں ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ یہ تصوف کے باضابطہ ابتدائی رجحانات تھے۔ جبکہ ایک دوسرا طبقہ وہ تھا جو قضا و قدر کے اس ہتھکنڈے اور حیلہ جوئی کو سیاسی مکر و فریب تصور کرتا تھا۔ چنانچہ مختلف مورخین کے بیان کے مطابق، اسی طبقے کے ایک شخص معبد جہنی نے ایک دن حضرت حسن بصری سے یہ سوال کیا کہ بنو امیہ کی طرف سے اپنی بد اعمالیوں کے جواز میں قضا و قدر کا جو حوالہ پیش کیا جاتا ہے، وہ کہاں تک درست ہے؟ حضرت حسن بصری نے کہا کہ ”خدا کے یہ دشمن (بنو امیہ) جھوٹ بولتے ہیں۔“ معبد جہنی کو اس موقف سے تقویت ملی اور اس نے امر بالمعروف کے ذریعے عوام کو حکومت کی سرزنش پر ابھارنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں اس کو اپنی جان کی قیمت چکانی پڑی۔

اس کے بعد غیلان دمشقی (م، 724ء) منظر عام پر آیا جو معبد جہنی کا شاگرد تھا۔ اس نے جبر و قدر کے نظریات کو عام کرنے کی کوشش کی اور یوں بڑی تعداد میں عوام کے درمیان اس کی بحیثیت شروع ہو گئیں۔ بنو امیہ میں سے یزید بن ابوالولید نے قدر کا مذہب اختیار کر لیا۔ یوں اس نظریے اور ان کے حاملین کو ایک گونہ سرکاری سرپرستی حاصل ہو گئی۔ عمرو بن عبید (م، 861ء) جو ایک بڑے معتزلی عالم ہیں، یزید کے حامیوں اور اس کے معاونین میں سے تھے۔

آگے چل کر عہد بنی امیہ کے اواخر تک، بہت سی دوسری عقلی بحثیں شروع ہو گئیں جیسے قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ، خدا کی صفات کے اس کی ذات پر زائد ہونے یا ذات کا حصہ ہونے کا مسئلہ، تزیین و تشبیہ کا مسئلہ یعنی خدا کی ذات کی حقیقت و ماہیت کیا ہے آیا وہ انسان کے مشابہ ہے یا کسی بھی شے کے مشابہ نہیں؟

اعتقادی اختلاف کے بنیادی مباحث

اعتقادی اختلاف کے حوالے سے بنیادی مباحث کیا تھے؟ علامہ عبدالکریم شہرستانی اپنی کتاب ”المسل والنحل“ میں اس کو چار بنیادی عنوانات میں تقسیم کیا ہے:

- (1) صفات الہی کا اثبات یا نفی۔ اشاعرہ صفات الہی کا اقرار و اثبات کرتے ہیں جبکہ معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں۔
- (2) جبر و قدر یعنی آیا انسان اپنے افعال اور ارادے میں مجبور محض ہے یا آزاد و مختار۔ پہلے نظریہ کا حامل گروہ جبریہ اور دوسرے نظریے کا حامل گروہ قدریہ کہلایا۔
- (3) عقائد و اعمال یعنی ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ آیا اعمال اس کی حقیقت میں داخل ہیں یا نہیں۔ جمہور علماء و محدثین نے اس نقطہ نظر کو اختیار کیا کہ اعمال ایمان میں داخل اور اس کا جز ہیں، جبکہ مرجعہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اعمال کو ایمان سے خارج کر دیا۔

(4) عقل و نقل: یہ اختلاف اس نقطے پر مبنی ہے کہ احکام شریعت کے باب میں اصل اہمیت کس کو حاصل ہے؟ عقل و نقل کو یا نقل و روایت کو؟ معتزلہ کی جماعت نے پہلی روش اختیار کی اور احکام شریعت کی تفہیم و تعلیل میں عقل کو نقل پر ترجیح دی۔ چنانچہ ان کے نزدیک اشیا کا حسن و قبح (اچھا یا برا ہونا) اس بات پر مبنی نہیں ہے کہ شریعت ان کو اچھی یا بری کہی ہے بلکہ وہ فی الحقیقت اچھی یا بری ہیں اور عقل ان کے اچھی یا بری ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ جبکہ دوسرے فریق اشاعرہ کے نزدیک کوئی شے اچھی یا بری اس وقت ہوتی ہے جبکہ شریعت کی طرف سے اس کو اچھی یا بری قرار دیا جائے۔

فکری و اعتقادی اختلافات کی بنیاد عہد اموی میں مضبوط طور پر پڑ چکی تھی۔ اس بنیاد پر مختلف اسلامی فرقے وجود میں آچکے تھے۔ عہد عباسی میں ان نظریات کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا۔ عہد عباسی میں، جیسا کہ اوپر اس کا ذکر آچکا ہے، بڑی تعداد میں یونانی و ایرانی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ دوسری طرف عجمی قوموں سے اختلاط ہوا۔ اسلامی مملکت کا پایہ تخت بغداد مختلف مذہبی پس منظر رکھنے والوں کا گہوارہ بن گیا۔ عجمی، خاص طور پر ایرانی پس منظر رکھنے والی بہت سی جماعتیں ا۔ کاٹھاری لہادہ اوڑھ کر اسلام میں داخل ہو گئیں یا اسلام کے بنیادی عقائد کو قبول کرتے ہوئے انہوں نے دیگر بہت سے مسائل میں عقلی بحثیں کر دیں۔ اس کے نتیجے میں فکر و نظر کا فساد پھیل گیا اور زنادقہ کی کثرت ہو گئی۔ زنادقہ کو تروج دینے والوں میں مؤرخین کے مطابق مشہور اسادیہ تھے: حماد جرد، حماد المرادیہ، مطیع ابن ایاس، ابن ابی العوجاء، صالح بن عبد القدوس اور بابک خرمی وغیرہ۔

ان کی فتنہ انگیز کوششوں سے ہزاروں مسلمان کے عقائد تزلزل کا شکار ہو کر رہ گئے۔ یہاں تک کہ مہدی (عہد حکومت: 775-785) کو فکری مغربین یا زنادقہ کی فتنہ پروری کے سد باب کے لیے علاحدہ دیوان قائم کرنا پڑا۔ اس نے ان کے نظریات کی رد میں کتابیں بھی لکھوائیں اور ان کی سرزنش اور تادیب بھی کی۔ پھر مامون کے عہد میں اعتزال کو حکومتی سرپرستی حاصل ہو جانے کے بعد اعتقادی اختلاف کے دائرے میں وسعت آنے کے ساتھ گہرائی اور سنگینی بھی پیدا ہو گئی (جس کی تفصیل اس بلاک کی تیسری اکائی میں معتزلہ کے تذکرہ میں درج ہے) اور سینکڑوں بے قصور علما و محدثین اور قد آور علمی و فکری شخصیات اس کی بھینٹ چڑھ گئیں۔

اسی ماحول میں علم کلام کی پیدائش ہوئی اور متکلمین کے متعدد گروہ سامنے آئے۔ علم کلام کے بنیادی طور پر دو رخ تھے: ایک رخ یہ تھا کہ اسلام کے مسلمات میں شکوک و شبہات پیدا کرنے والوں کے ساتھ مناظرہ کر کے ان کی زبان بند کی جائے۔ ورنہ دوسری صورت میں اس کا خطرہ تھا، (جو بالفعل عمل میں بھی آچکا تھا) کہ اسلام کے مسلمہ عقائد جن کو تسلیم کیے بغیر ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل نہیں سمجھا جاسکتا، کے تعلق سے اس شبہ کو تقویت و تائید حاصل ہو کہ وہ عقل و حکمت کی میزان پر کھرے نہیں اترتے اور صرف نقل و روایت کی اساس پر ٹکے ہوئے ہیں۔ ان اسلام مخالف عناصر کے ساتھ مناظرہ کرنے والوں میں معتزلی علما پیش پیش تھے۔ ان علما میں ابوالہذیل علاف، ابراہیم بن سيار النظام وغیرہ کے نام سرفہرست ہیں۔ دراصل فرقہ معتزلہ کی اصل ابتدائی اور امتیازی شناخت یہی تھی۔ وہ اسلام کے فکری محاذ پر مرنے والے سپاہی تھے لیکن بعد ازاں انہوں نے اپنے نظریات میں غلو کیا اور خود ان تمام مسلمانوں کے خلاف درپے آزار ہو گئے جو ان سے اس باب میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔

10.4.3 فقہی اختلاف

اختلافات کے ذیل میں اختلاف کی ایک بڑی قسم وہ ہے جسے فقہی یا اجتہادی اختلاف سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ اختلاف اپنے آپ میں ایک فطری اور مطلوب اختلاف ہے۔ اسلام اور اسلامی شریعت کا مزاج ہی اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ اختلاف پیش آئے۔ چنانچہ رسول اللہ کی ایک مشہور حدیث ہے کہ اختلاف امتی رحمۃ یعنی ہماری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ یہ حدیث اگرچہ سند کے لحاظ سے کمزور ہے لیکن وہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اس بات پر علمائے امت کا اتفاق ہے کہ فقہ فی الدین کے حوالے سے امت کے اصحاب علم و فقہ کے درمیان پایا جانے والا اختلاف اس کے حق میں سراسر خیر ہے کیوں کہ اس سے دین میں آسانی و رخصت اور شریعت میں لچک اور گنجائش کا پہلو سامنے آئے۔ اس لیے ایک تابعی ابواسحاق سبیعی فرماتے ہیں کہ: اہل علم اس وسعت کو دین میں مدد تصور کرتے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا مشہور قول ہے کہ:

”مجھے یہ بات پسند نہیں کہ صحابہ کرام کے درمیان اختلاف نہ ہوتا کیوں کہ اگر وہ سب ایک ہی رائے کے حامل ہوتے تو لوگ جنگی میں پڑ جاتے۔ صحابہ ائمہ ہدایت ہیں۔ کسی بھی صحابی کے قول پر اگر کسی نے عمل کر لیا تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہے۔“

(ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ 2/80)

10.4.4 فقہی اختلاف کی تاریخ اور اس کا پس منظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فقہی اور فروعی اختلاف کا کوئی وجود نہ تھا۔ وجہ ظاہر ہے کہ صحابہ کرام کے درمیان کسی بھی علمی و شرعی مسئلے میں جو بھی سوال پیدا ہوتا وہ اسے رسول اللہ سے دریافت کر لیتے اور وہ اختلاف وہیں ختم ہو جاتا۔ صحابہ کرام کا وطیرہ یہ تھا کہ وہ کسی مسئلے کی تہہ میں پڑنے اور جزئیات اور باریکیوں کی حقیقت معلوم کرنے کے بجائے صرف رسول اللہ کے قول و عمل کو نگاہ میں رکھتے اور انہیں اپنے عمل کی بنیاد بناتے تھے۔ مثلاً انہوں نے رسول اللہ کو جس طرح وضو کرتے، نماز پڑھتے، روزہ رکھتے اور ارکان حج ادا کرتے دیکھا، انہیں اسی طرز اور نمونے پر ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس بحث میں پڑے بغیر کہ ان فرائض میں کون سے امور ارکان، شرائط یا آداب و مستحبات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ساری تقسیمات بعد کے ادوار میں ہوئیں جب کہ ان کی واقعی ضرورت پیش آئی۔

10.4.5 صحابہ کے درمیان اختلاف

شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

”رسول اللہ کی وفات کے بعد حضرات صحابہ کرام مختلف اطراف و ممالک میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر صحابی الگ الگ علاقے میں عوام کا رہنما و پیشوا بن گیا۔ اب ان کے سامنے زندگی کے بے شمار واقعات اور مسائل پیش آئے، جن میں ان سے فتوے پوچھے جاتے اور وہ حدیث کے مطابق جواب دیتے۔ اگر ان کے علم میں حدیث نہ ہوتی تو وہ اجتہاد و استنباط کرتے۔ رسول اللہ کے بتائے ہوئے احکام میں پیش نظر رہنے والی علت معلوم کرتے اور جن مسائل میں وہ علت نظر آتی، وہ وہاں سابق حکم جاری کر دیتے۔ اس طریقہ کار میں صحابہ کے درمیان بعض مسائل میں اختلافات پیش آئے اور ان کے مسائل مختلف ہو گئے۔“

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص، 17)

صحابہ کے درمیان اختلاف نظر کی مختلف بنیادیں تھیں۔ شاہ ولی اللہ کی نگاہ میں اس کی پہلی بنیاد یہ تھی کہ ایک صحابی تک ایک حدیث پہنچی اور وہ اس کے نظر و فکر کا مرجع بن گئی لیکن دوسرے صحابی تک وہ حدیث نہیں پہنچ سکی۔ اس لیے طبعی طور پر ان دونوں صحابہ کرام کے درمیان اس مسئلے میں نقطہ نظر کا اختلاف پیدا ہو گیا۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر عورتوں کو حکم دیتے تھے کہ جب وہ ناپاکی سے غسل کریں تو اپنے سر کی چوٹی کے بال کھولیں تاکہ پانی بال کی جڑوں تک پہنچ سکے۔ انہیں اس بارے میں رخصت والی حدیث کا علم نہیں تھا۔ حضرت عائشہ نے انہیں اس سے آگاہ کیا۔ اسی طرح مثال کے طور پر حضرت عمر کو یہ روایت معلوم نہیں تھی کہ کسی کے گھر میں داخلے سے قبل صاحب خانہ سے تین مرتبہ اجازت لی جائے۔ ابو موسیٰ اشعری نے ان کو اس سے آگاہ کیا۔ علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اسلاف کے درمیان اختلافات کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ 239/20)

اختلاف کی ایک بنیاد فعل رسول کی تعیین کا مسئلہ تھا۔ ایک صحابی نے رسول اللہ کو کوئی کام کرتے دیکھ کر یہ سمجھا کہ اسے کرنا ضروری ہے لیکن دوسرے صحابی نے اسے محض اباحت یا اتفاق پر محمول کیا۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک خانہ کعبہ کے طواف میں رمل یعنی اکڑ کر چلنا سنت ہے لیکن حضرت عبداللہ ابن عباس اس کو محض وقتی اور اتفاقی امر تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح اختلاف کی ایک بنیاد حدیث کے مدعا کو صحیح طور پر سمجھنے میں غلطی تھی۔ چنانچہ عبداللہ ابن عمر نے یہ حدیث بیان کی کہ: میت کے پسماندگان کے نوحہ کرنے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔ حالانکہ حضرت عائشہ کے بقول یہ بات آپؐ نے خاص ایک یہودی عورت کی قبر پر گزرتے ہوئے کہی تھی کہ یہ لوگ رورہے ہیں جب کہ صاحب قبر پر عذاب ہو رہا ہے۔ یہ اور اس نوع کی دیگر وجوہات کی بنا پر صحابہ میں اختلاف ہوا۔ ان دیگر وجوہات میں کسی حکم شرعی کی علت کو متعین کرنے، حدیث کے سلسلے میں سہو و نسیان کا شکار ہو جانے یا کسی حکم شرعی کی موقع محل اور زمان و مکان کے لحاظ سے تطبیق میں اپنی اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے مختلف الرائے ہونا تھا۔ صحابہ کرام کے درمیان اختلاف اپنی اکثر صورتوں میں افضل اور غیر افضل پر مبنی تھا۔

10.4.6 تابعین و تبع تابعین کے درمیان اختلاف

صحابہ کے درمیان جو اختلافات پیش آئے، وہی اختلافات وراثت میں تابعین تک اور تابعین سے تبع تابعین تک پہنچے۔ شاہ ولی اللہ اپنی کتاب ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ میں اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”صحابہ کرام کے درمیان بعض مسائل کے جوابات میں اختلافات ہوئے اور ان کے مسالک مختلف ہو گئے۔ ان سے تابعین نے اخذ و استفادہ کیا اور اپنی حسب وسعت احادیث اور صحابہ کے مسالک کو سیکھا اور یاد کیا اور مختلف روایات و اقوال میں تطبیق، ترجیح اور تنقید سے کام لیا۔ اس طرح علمائے تابعین میں ہر تابعی کا علاحدہ مسلک قرار پایا۔ تابعین کی طرف رجوع کرنے والوں نے ان سے احادیث، صحابہ کے فتاویٰ اور ان کے اقوال معلوم کیے نیز خود ان تابعین کے مسائل اور ان کی تحقیقات کو حاصل کیا اور اسی نسل کے افراد جب خود مسند آرائے درس ہوئے تو انہوں نے اپنے شیوخ و اساتذہ کے نقوش کی پیروی کی اور اس طرح خود ان کے مسالک مختلف ہوئے اور فقہی مذاہب تشکیل پائے۔“

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص، 23)

تبع تابعین کے زمانے میں علم کے حصول اور تفقہ فی الدین کی سرگرمیاں عروج پر پہنچ گئیں۔ علم اور فقہ کے بہت سے حلقے مختلف شہروں

اور علاقوں میں وجود میں آ گئے، جو ایک یا مختلف اساتذہ سے منسوب اور متعلق تھے۔ چنانچہ اس دور کے ہر عالم کے نزدیک اپنے ہی شہر اور علمائے شہر کے اقوال و اعمال قابل اتباع تھے۔ اس کی ایک بڑی مثال یہ ہے کہ حضرت امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل حجت شرعی کا درجہ رکھتا تھا۔ صحابہ میں سے حضرت عمر، عثمان، عائشہ، عبداللہ ابن عباس وغیرہ اور تابعین میں سے مثلاً سعید ابن مسیب، عروہ، سالم، عطاء، عکرمہ اور عبید اللہ ابن عبداللہ کا مذہب اہل مدینہ کے نزدیک زیادہ قابل قبول اور رائج تھا جبکہ اس کے مقابلے میں عبداللہ ابن مسعود اور ان کے تلامذہ کے اقوال، حضرت علی اور قاضی شریح کے فیصلے ابراہیم نخعی کے فتاویٰ اور شعبی کی آراء اہل کوفہ کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح قرار پائیں۔ تبع تابعین میں جلیل القدر علما کا گروہ سامنے آیا جس نے اول اول فقہ پر کتابیں مرتب فرمائیں۔ چنانچہ مدینہ میں امام مالک نے، مکہ میں ابن جریج اور ابن عیینہ نے، کوفہ میں امام سفیان ثوری نے اور بصرہ میں ربیع ابن صبیح نے فقہ کی کتابیں تصنیف فرمائیں (الاسباب فی بیان سبب الاختلاف ص: 4) فقہ کے موضوع پر ان کے کیے گئے کام نے ان کے بعد آنے والی اس نسل کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا جس نے فقہ کی تدوین میں اپنی زندگیاں کھپا دیں اور جن میں سے ائمہ اربعہ کے فقہی مذاہب کو امت میں رواج و قبول حاصل ہوا۔ ان کے علاوہ فقہ جعفری، فقہ اہل طواہر وغیرہ مرتب ہوئے اور امت کے ایک طبقے نے استنباط شریعت کے حوالے سے اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنایا۔

10.4.7 ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف

ائمہ مجتہدین کے درمیان فقہی مسائل میں جو اختلافات پیش آئے، وہ (جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے اندازہ کیا جاسکتا ہے) کوئی نیا مظہر نہیں تھا۔ صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین کے نقاط نظر میں اختلافات ائمہ مجتہدین تک پہنچے اور اس طرح اپنے ذوق، علم و تحقیق کی جستجو و کاوش کی بنا پر بہت سے مسائل میں ایک امام کی رائیں دوسرے ائمہ مجتہدین سے جدا ہو گئیں۔ ان ائمہ مجتہدین کا طریق کار یہ تھا کہ وہ نصوص پر نگاہ ڈالتے، ان کی صحت و عدم صحت کو اصولی بنیادوں پر پرکھتے، احکام کی علت معلوم کرتے اور اپنی فہم و فراست کی بنیاد پر نصوص کے صحیح انطباق کی کوشش کرتے تھے۔ ان ائمہ کو جدید ترقی یافتہ مسلم معاشرے میں شب و روز پیدا ہونے والے نئے مسائل سے سابقہ پڑا جن سے ان کے پیش روؤں کو سابقہ پیش نہیں آیا تھا۔ ان مجتہد فیہ مسائل میں انھوں نے اپنے اصول اجتہاد اور ذوق و رجحان کی بنیاد پر غور و خوض کیا اور ان میں ثقافت کی وجہ سے بہت سے مسائل میں ان کے درمیان اختلافات واقع ہوئے۔ لیکن یہ سارے اختلافات فروعی مسائل میں تھے۔ دین کے اصولی مسائل میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تھا۔ یہ سارے اختلافات اپنے علمی حدود میں تھے۔ البتہ جب چوتھی صدی کے بعد عوام کے اندر شخصی تقلید کے رجحان میں شدت پیدا ہوئی۔ خواص کے حلقے میں بھی دینی علوم سے وہ پہلی والی رغبت باقی نہ رہی۔ فقہ و اجتہاد کی صلاحیتیں ماند پڑ گئیں۔ حکومت نے اپنے سیاسی مفادات کے لیے اصحاب علم و دانش کی سرپرستی شروع کی اور اپنی نوازشوں سے انہیں سرشار رکھنے کی پالیسی بنائی تو ان کے درمیان اختلافات اور چپقلشوں کی فضا شدید سے شدید تر ہوتی چلی گئی۔ خلفاء و امرا کے دیوان خانے فقہی مناظروں کے اسٹیج میں بدل گئے اور بہت سے علمی و فکری حلقے جنگ و جدال کا میدان بن گئے۔ چنانچہ بڑی تعداد میں ایسی کتابیں تصنیف کی جانے لگیں جن میں مخالف فریق کی فقہی آرا کو طنز و تشبیہ کا ہدف بنایا گیا تھا اور اپنی فقہی رایوں کے حق میں ترجیحی دلائل کا طومار کھڑا کر دیا گیا تھا۔ اپنے امام اور مسلک سے وابستہ اکابر شخصیات کی منقبت میں غلو کے رنگ نے دوسرے فریق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ان کی کمزوریوں کی جستجو کرے اور ان کو علمی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرے۔ چنانچہ اس علمی جنگ و جدال کی زد ائمہ مجتہدین اور محدثین کرام کی عظیم

شخصیات پر بھی پڑی اور وہ بھی اس کے اثرات بد سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ اسی فضا کے خلاف علامہ ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب ”رفع الملام عن ائمة الأعلام“ تصنیف فرمائی جس میں انھوں نے فقہائے عظام کی شخصیات کا دفاع کیا ہے اور انھیں مورد طعن بنانے والوں پر نکیر کی ہے۔ فقہی بنیاد پر کش مکش و نزاع کی فضا عالم اسلام کے اکثر حصوں میں کہیں شدت اور کہیں خفت کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1- عہد اموی و عباسی میں اعتقادی اختلاف کی کیا صورت رہی، لکھیے۔

2- اعتقادی اختلاف کے بنیادی مباحث کیا تھے؟

3- ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کی حقیقت پر روشنی ڈالیے۔

10.5 خلاصہ

اختلاف کرنا انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اس سے انسانی فکر کو قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ قرآن میں اختلاف و تنوع کو اللہ کی نشانی اور کائنات کا حسن قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی تاریخ میں اختلاف کی شان دار روایت قائم رہی ہے۔ اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود یہ ہے کہ آدمی صحیح نیت و قصد سے صرف جستجوئے علم و معرفت حق کے لیے اختلاف کرے۔ اس میں اس کی کوئی ذاتی غرض اور عصبیت و عناد کو دخل نہ ہو۔ اختلاف کا جو عمل ان شرائط و اوصاف سے خالی ہو وہ اختلاف مذموم کے ذیل میں آتا ہے۔ اختلاف کے متعدد اسباب ہوتے ہیں جن میں موضوع کا ابہام اور پیچیدگی، تعصب پسندی کا رویہ، آبا و اجداد کی تقلید کا مزاج اور رجحان و مزاج کا فرق و اختلاف شامل ہے۔ اسلامی تاریخ میں عہد رسالت میں اختلافات فکر و رائے کے واقعات بہت کم پیش آئے۔ صحابہ کرام کے درمیان فکر و نظر کا جو اختلاف پیدا ہوتا تھا، رسول اللہ سے رجوع ہونے کے بعد وہ ختم ہو جاتا تھا۔ بعض دنیاوی امور میں صحابہ کرام نے رسول اللہ کی رائے سے اختلاف کیا اور رسول اللہ نے ان کی بات یا مشورے کو اہمیت دی اور اپنے رجحان پر اصرار نہیں کیا۔ جیسے جنگ بدر کے موقع پر فوجی پڑاؤ کے لیے جو جگہ آپؐ نے منتخب کی، بعض صحابہ کی نگاہ میں وہ جگہ جنگی حکمت عملی کے لحاظ سے مناسب نہیں تھی، اس لیے ان کی رائے کو قبول کرتے ہوئے آپؐ نے وہ جگہ تبدیل کر دی۔

اسلام کی سیاسی و فکری تاریخ کے حوالے سے اختلاف کی مختلف قسمیں سامنے آتی ہیں، جن میں سے تین اہم قسمیں ہیں: اعتقادی، سیاسی اور فقہی۔ اعتقادی اختلاف کے ابھرنے کے مختلف اسباب تھے جن میں ایک سبب یہ تھا کہ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور دوسری اقوام کے افراد اسلام کے حلقہ بگوش ہوئے تو انھوں نے اسلامی عقائد کو بھی اپنے مزاج اور موروثی افکار کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس طرح انھوں نے، جن میں خاص طور پر ایرانی مذاہب سے تعلق رکھنے والے افراد شامل تھے، اسلامی عقائد کو فلسفیانہ بحث و مناقشے کا تحتہ مشق بنا لیا۔ اس تعلق سے طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں شروع ہو گئیں جن میں سادہ لوح عوام کا دامن فکر الجھ کر رہ گیا۔ اس کا دوسرا بڑا سبب یونان و ایران اور ہندوستان وغیرہ ممالک کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث میں بعض مسائل ایسے سیاق میں بیان ہوئے تھے کہ وہ بظاہر بیک وقت دو مختلف معنوں پر دلالت کرتے تھے۔ لیکن ان تمام سے بڑھ کر اصل میں اعتقادی اختلاف کا اصل محرک اس وقت

کے سیاسی حالات تھے۔ اموی عہد کے ظلم و استبداد نے قدریہ کی شکل میں تقدیر کے منکرین کے گروہ کی تشکیل میں مدد دی۔ اس گروہ کا بانی معبد جہنی اور اس کے نظریات کے فروغ میں اصل کردار ادا کرنے والی شخصیت غیلان دمشقی کی تھی۔

اسلام میں سیاسی اختلاف کا آغاز پیغمبر اسلام کے انتقال کے بعد آپ کی خلافت و جانشینی کے مسئلے پر ہوا۔ یہ اختلاف تاریخ کے اگلے مختلف مرحلوں میں متعدد شکلوں میں جلوہ گر ہوا۔ دوسرا بڑا اختلاف تابعین زکات کے مسئلے میں ہوا۔ لیکن امت کی اتحاد و اجتماعیت محفوظ رہی۔ اس اتحاد و اجتماعیت میں فرق حضرت عثمان کی شہادت کے واقعے سے آیا۔ اس کے نتیجے میں جنگ جمل اور جنگ صفین کے اندوہ ناک واقعات پیش آئے اور خوارج کی جماعت پیدا ہوئی جس نے اکثر صحابہ و تابعین کی تکفیر کی اور امت کے اجتماعی وجود میں انتشار کی کیفیت پیدا کر دی۔ اسی کے نتیجے میں حضرت علی کی شہادت پیش آئی۔ حضرت علی کی شہادت کے بعد خلافت کے استحقاق کے مسئلے پر پہلے حضرت معاویہ اور حضرت علی کے درمیان اختلاف پیدا۔ سیاسی اختلافات کے حوالے سے سب سے دل دوز اور آشوبناک واقعہ واقعہ کربلا ہے جس میں حضرت حسین کی شہادت ہوئی۔

فقہی اختلاف اسلام میں ایک مطلوب اختلاف ہے۔ شریعت کے فروعی فقہی مسائل میں اختلاف کا آغاز عہد صحابہ میں ہوا جب اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع ہوا، تمدن کو فروغ حاصل ہوا اور اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ صحابہ سے یہ اختلاف تابعین تک پہنچا اور ان سے تبع تابعین تک۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اصول اجتہاد اور ذوق و رجحان کی بنیاد پر مجتہد فیہ مسائل میں غور کیا اور ان کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور مختلف دہستانہاں فقہ وجود میں آئے جن سے وابستگان کے درمیان کش مکش کی روایت عہد وسطیٰ سے اب تک چلی آرہی ہے۔

10.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس تیس سطروں میں لکھیے۔

- 1- اختلاف کی حقیقت و اہمیت پر روشنی ڈالیں اور بتائیے کہ اس کے بنیادی اسباب کیا ہیں؟
- 2- اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا اور اس کے اسباب کیا تھے؟ مفصل لکھیے۔

درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجیے۔

1. سیاسی اختلاف کے عوامل سے بحث کیجیے۔
2. اعتقادی اختلاف کی تاریخ پر روشنی ڈالیں۔
3. فقہی اختلاف کی حقیقت سے بحث کیجیے اور مکاتب فقہ کے وجود میں آنے کے اسباب لکھیے۔
4. صحابہ و تابعین کے درمیان اختلاف کی وجوہات کی نشان دہی کیجیے۔

10.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. محمد ابو زہرہ: تاریخ المذاهب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: رئیس احمد ندوی)
2. احمد امین: صغی الاسلام (جلد سوم)
3. شاہ ولی اللہ دہلوی: الانصاف فی بیان سبب الاختلاف
(اردو ترجمہ بعنوان: "اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ" مترجم: مولانا صدر الدین اصلاحی)
4. شبلی نعمانی: علم الکلام
5. ڈاکٹر سلمان فہد عودہ: اختلاف رائے: آداب و احکام (مترجم: مولانا محمد عبید اللہ اسعدی)
6. عبدالسلام ثقل الجیدی: الاثکار فی مسائل الخلاف (عربی)

اکائی: 11 اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے آداب

اکائی کے اجزاء

- 11.1 مقصد
- 11.2 تمہید
- 11.3 اسلام میں آزادی فکر کا تصور
- 11.4 اسلام میں اختلاف کی حیثیت
- 11.5 اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب
- 11.6 ادب اختلاف: اسلاف کے فکر و عمل کے آئینے میں
- 11.7 خلاصہ
- 11.8 نمونے کے امتحان سوالات
- 11.9 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

11.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے سے طلبہ کو یہ معلوم ہو سکے گا کہ اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے اور اس کے اصول و آداب کیا ہیں؟ وہ جان سکیں گے کہ صحابہ کی جماعت نے اختلاف کے آداب کے کیا نقوش چھوڑے جو بعد کے اصحاب علم و فضل خصوصاً ائمہ مجتہدین کے عملی سانچوں میں ڈھلے اور ادب اختلاف کی شاندار اور قابل رشک روایت قائم ہوئی۔

11.2 تمہید

اس اکائی میں تفصیل کے ساتھ اسلام میں آزادی فکر کے تصور کے ساتھ اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے اصول و آداب پر روشنی ڈالی جائے گی۔ صحابہ کرام و تابعین اور ائمہ مجتہدین نے ادب اختلاف کے جو عملی نقوش چھوڑے ہیں، ان سے واقفیت ہو سکے گی اور اس حوالے سے ماضی و حال کی صورت حال میں جو فرق پایا جاتا ہے اس کا خوبی و وضاحت کے ساتھ اندازہ ہو سکے گا۔

11.3 اسلام میں آزادی فکر کا تصور

اسلام میں لوگوں کو غور و فکر اور تدبر و تفکر پر ابھارا گیا ہے۔ اس غور و فکر میں آزادی فکر و نظر کا پہلو بھی شامل ہے۔ اسلام اس کا داعی ہے۔ اختلاف کی روایت دراصل آزادی فکر کے لٹن سے پیدا ہوتی ہے۔ قرآن میں تقریباً تین سو مقامات پر غور و فکر پر دلالت کرنے والے الفاظ و مشتقات استعمال کیے گئے ہیں۔ متعدد مقامات پر فکر کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن کا اصول ہے کہ: لا اکراہ فی الدین ”دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔ کیوں کہ ہدایت ضلالت کے مقابلے میں روشن اور واضح ہو چکی ہے“۔ (البقرہ: 256) قرآن میں رسول اللہ سے کہا گیا ہے کہ آپ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ آپ ایمان و اعتقاد کے تعلق سے انسان کی فکری آزادی پر پابندی لگائیں اور جبر کا رویہ اختیار کریں۔ (الغاشیہ: 22) انسان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو وہ ایمان کا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو کفر کا (الکہف: 29)۔ رسول اللہ کی سیرت طیبہ میں ایسے متعدد واقعات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ فرد کو فکر و رائے کی مکمل آزادی دیتے تھے۔ مختلف مواقع پر آپ نے اپنی رائے کے مقابلے میں صحابہ کی رائے کو ترجیح دی۔ حضرت عائشہ کی باندی بریرہ کو رسول اللہ ﷺ نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے شوہر مغیث سے رشتہ ختم نہ کرے لیکن یہ جاننے کے بعد کہ یہ آپ کا مشورہ ہے نہ کہ حکم، انہوں نے اس مشورے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ صحابہ کرام کو مکمل آزادی تھی کہ وہ کسی بھی اجتہادی معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف کریں۔ چنانچہ ایسے سینکڑوں مسائل ہیں جن میں صحابہ کرام کا باہم اختلاف تھا۔

عہد نبوی و عہد صحابہ و تابعین کے بعد مسلمانوں کے تہذیبی عروج کے زمانے میں حریت فکر و نظر اور آزادی اظہار رائے کی نہایت اعلیٰ مثالیں ملتی ہیں۔ صحابہ کرام میں حضرت عمر کے تعلق سے آزادی اظہار رائے کے متعدد ناواقعات مشہور ہیں۔ ایک واقعہ جو امام ابو یوسف نے اپنی کتاب ”کتاب الخراج“ میں لکھا ہے، یہ ہے کہ: ایک شخص نے حضرت عمر کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: ”اے عمر اللہ سے ڈرو“ اور بار بار اس کو دہرایا۔ حاضرین میں سے کسی نے اس شخص کو اس پرٹوکا کہ: ”اب چپ ہو جاؤ امیر المؤمنین کو بہت کچھ کہہ چکے“۔ حضرت عمر نے فرمایا: ”اس کو کہنے دو۔ اس لیے کہ تم میں کوئی خیر نہیں اگر تم ایسی بات مجھ سے نہ کہو اور ہمارے اندر کوئی خیر نہیں اگر ہم اس کو قبول نہ کریں۔“

اسلام کے عہد زریں میں اسلامی فرقوں کی کثرت تھی۔ ان سب میں سب سے زیادہ شدت پسند فرقہ خوارج کا تھا۔ وہ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ سمیت اکثر صحابہ کی تکفیر کرتے اور انہیں مباح الدم سمجھتے تھے۔ لیکن حضرت علیؓ نے ان کی تکفیر نہیں کی۔ کسی نے پوچھا: کیا یہ خوارج مشرک ہیں۔ انھوں نے فرمایا: وہ مشرک سے ہی تو بھاگے ہیں۔ (من الشک فرؤا) دوبارہ پوچھا گیا: تو کیا وہ منافق ہیں؟ آپ نے جواب دیا: منافقین خدا کا بہت کم ذکر کرتے ہیں؟ جب ان سے مزید استفسار کیا گیا کہ پھر ان پر کیا حکم لگایا جائے تو انہوں نے فرمایا: ”وہ ہمارے بھائی ہیں جو ہمارے خلاف باغی ہو گئے ہیں۔ ہم نے ان کی سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے ان سے جنگ کی ہے“۔ امام تیمیہ سے منقول ہے کہ امام احمد بن حنبل ان فرقوں سے انتساب رکھنے والے ائمہ مساجد کے پیچھے نماز پڑھ لیتے تھے۔ محدثین و مفسرین کی رواداری کا یہ عالم ہے کہ انہوں نے ان کی روایات تک اپنی کتابوں میں شامل کی ہیں۔ ان میں خود امام بخاری بھی شامل ہیں۔ انہوں نے خوارج اور شیعہ راویوں کی روایتیں اپنی الجامع الصحیح میں شامل کی ہیں۔

ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری کے مقدمے ”ہدی الساری“ میں اٹھارہ ایسے روایات کا تذکرہ کیا ہے جو شیعہ تھے اور ان کی روایات بخاری میں موجود ہیں۔ (ہدی الساری مقدمہ فتح الباری الفصل التاسع ص، 540-535) محدثین اہل سنت نے ”اہل بدعت“ کی روایات اس اصول کے تحت اپنی کتابوں میں لی ہیں کہ وہ جھوٹ سے بچنے والے قول کے سچے کچے (صدوق) ہوں اور اپنے مذہب کے داعی نہ ہوں۔ فکر کی

یہ آزادی بھی ان اسباب میں سے ایک تھی جس کی وجہ سے عالم اسلام میں فرقوں کی کثرت ہو گئی تھی۔

اسلام نے انسان کو فکر و نظر کی یہ آزادی بخشی۔ تاکہ وہ خدا کی بنائی ہوئی کائنات میں اور خود اپنے آپ میں بغیر کسی رکاوٹ کے غور کرے۔ اور قدرت کی ظاہری اور پوشیدہ نشانیوں کا ادراک کر سکے۔ جو اس کے مقاصد تخلیق میں شامل ہے۔ دوسرے مذاہب جو انسانی خورد برد کا شکار ہو گئے، کارویہ اس سے مختلف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہاں حریت فکر پر پابندی لگانے کی طویل روایت رہی ہے اور حریت فکر کی روش اختیار کرنے والوں کو مذہبی مقتدرہ کی طرف سے شدید سزائیں دینے کا بھی رواج رہا ہے۔

اسلام میں اختلاف کی روایت کے آگے بڑھنے میں اسلام کے متبعین کو حاصل شدہ اسی آزادی فکر کا دخل تھا۔ وہ بہت سے عقائدی امور میں بھی، جو تقریباً مسلمات کے قبیل سے تھے، غور و فکر کرنے سے باز نہیں رہے۔ اس کے اپنے نقصانات بھی تھے لیکن اس سے تعقل پسندی اور روشن فکری کی روایت کو پروان چڑھنے کا موقع ملا اور اس نے اسلام کی شاندار تہذیب کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا۔

11.4 اسلام میں اختلاف کی حیثیت

اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے یا دوسرے لفظوں میں اختلاف کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر کیا ہے؟ یہ سوال اور اس کا جواب ہر تعلیم یافتہ اور صاحب علم مسلمان کے ذہن میں رہنا چاہیے تاکہ تعمیری اور تخریبی اختلاف کا فرق سمجھ میں آ سکے اور اختلاف مذہب کی جو خلیج مسلمانوں کے مختلف طبقات اور گروہوں کے درمیان پیدا ہو گئی ہے، اس کو کم کرنے میں اس سے مدد مل سکے۔ قرآن کہتا ہے: ”یہ لوگ ہمیشہ اختلاف کرتے رہیں گے سوائے ان لوگوں کے جن پر آپ کا رب رحم فرمائے“۔ (ہود: 118)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف انسانی فطرت کے تقاضوں میں سے ایک ہے۔ اسے انسانی زندگی سے ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اہل اسلام میں یہ اختلاف قیامت تک باقی رہے گا۔ علامہ شریف جرجانی نے اختلاف کی یہ تعریف کی ہے: ”منازعة تجوی بین المتعارضین لتحقق حق و ابطال باطل (کتاب التعریفات)“ ”حق کے اثبات اور باطل کے ابطال کے لیے دو فریقوں کے درمیان جو بحث و مباحثہ ہو اس کا نام اختلاف ہے۔“

رسول اللہ کی ایک حدیث ہے کہ: اختلاف امتی رحمۃ یعنی ”میری امت کا اختلاف باعث رحمت ہے“۔ (کنز العمال) اس کی سند اگرچہ کمزور ہے لیکن اپنے معنی کے لحاظ سے وہ قوی ہے۔ اور اسلاف نے اس سے استدلال کیا ہے۔ علمائے اسلاف میں سے بعض جلیل القدر شخصیات کے اقوال سے بھی اس حدیث کے معنی و مراد کی وضاحت ہوتی ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا کہ:

”اگر اصحاب محمد ﷺ اختلاف نہ کرتے تو مجھے خوشی نہ ہوتی کیوں کہ پھر ہمارے لیے اختلاف کرنے کوئی گنجائش ہی نہیں تھی (السخاوی: المقاصد الحسنة ج، 1، ص 731) اور یہ کہ اگر صحابہ کرام اختلاف نہ کرتے اور یک رائے ہو جاتے تو لوگ جنگی میں مبتلا ہو جاتے۔ (ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ ج، 2، ص 80)

تالین میں سے ایک اہم شخصیت ابواسحاق سیمی فرماتے ہیں: ”اہل علم اس وسعت کو دین میں مدد تصور کرتے تھے۔“

اس کی مزید وضاحت ابن قدامہ حنبلی کے اس جملے سے ہوتی ہے کہ: ”اہل علم کا اتفاق حجت قاطعہ ہے اور ان کا اختلاف رحمت واسعہ

ہے“ (ابن ندیم حنبلی: مقدمہ کتاب المغنی) علما و اصحاب فضل کے اس قبیل کے متعدد اقوال ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اختلاف اگر اپنے حدود میں ہو اور تعمیری مقصد سے ہو تو وہ امت کے حق میں سراسر رحمت اور خیر کا باعث ہے لیکن یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ اختلاف ایک چیز ہے اور افتراق دوسری چیز۔ اختلاف کا مطلب ہے رائے اور فہم کا اختلاف۔ اس بنیاد پر عمل میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ اختلاف دلوں کو بانٹنے والا، اجتماعیت میں خلل ڈالنے اور انتشار پیدا کرنے والا نہیں ہوتا جب کہ ”افتراق“ دراصل فرقوں اور گروہوں میں بٹ جانا ہے جس کی اس حدیث میں مذمت کی گئی ہے کہ یہ امت تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی (ابوداؤد: 4597) یا اسی طرح قرآن میں کہا گیا کہ: ”تم ان لوگوں کی طرح مت ہو جاؤ جو باہمی تفریق میں مبتلا ہو گئے“۔ (آل عمران: 105)

تاہم اسلام میں اختلاف کی حیثیت کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود یا مقبول اور اختلاف مذموم یا مردود۔

اختلاف محمود:

اختلاف محمود کی اہم خصوصیات یہ ہیں کہ: وہ صحیح نیت اور قصد سے کیا جائے۔ اس کا مطلوب و مقصود صرف جستجوئے حق اور تلاش معرفت ہو۔ اختلاف کرنے والے کے پیش نظر کوئی ذاتی غرض نہ ہو۔ اختلاف کے عمل میں عصبیت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو۔ مجتہد فیہ امور میں محمود اختلاف کرنے والا شخص خود کو حق کا اجارہ دار تصور نہیں کرتا بلکہ وہ یہ گمان رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرا فریق ہی حق پر ہو اور وہ غلط موقف پر قائم ہو۔

حدیث میں جس اختلاف کو رحمت بتایا گیا ہے وہ یہی اختلاف ہے۔ اسلام میں اس اختلاف کو نہ صرف یہ کہ پسندیدہ قرار دیا گیا ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ صحابہ کرام اور سلف صالحین کے درمیان عموماً اختلاف کی نوعیت یہی تھی۔ اس لیے وہ امت کے حق میں سراسر رحمت ثابت ہوا۔ اس سے شریعت کے احکام میں وسعت و گنجائش پیدا ہوئی اور آسانی کا راستہ کھلا جو شریعت کا مقصود ہے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق دین آسان ہے (السدین یسرو)۔ اوپر عمر بن عبدالعزیز اور بعض دوسرے اکابر شخصیات کے جو اقوال گزرے، وہ دراصل اسی اختلاف کی مدح میں ہیں۔ فقہاء و مجتہدین کے درمیان پایا جانے والا اختلاف اسلام میں اختلاف محمود کی روایت کی عظیم الشان مثال ہے۔ اختلاف محمود کا محرک صرف حق کا حصول ہوتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ حق کس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی شناخت یہ ہے کہ اس سے اتحاد و اجتماعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اس سے گروہ بندی اور ڈھرے بندی کی فضا قائم نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں جب خیر غالب تھا، امت کے درمیان اختلافات ہوئے لیکن کچھ استثنائے ساتھ اسلامی اجتماعیت اپنی جگہ برقرار و محفوظ رہی۔ لیکن بعد کے زمانوں میں امت کے اندر اختلاف محمود کی جگہ اختلاف مذموم نے لے لی (جس پر آئندہ سطور میں گفتگو کی جائے گی) جس نے امت کو زوال سے ہم کنار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

اختلاف مذموم:

اختلاف مذموم پر قرآن میں مختلف آیات میں روشنی ڈالی گئی ہے:

”پھر جماعتیں آپس میں اختلافات میں مبتلا ہو گئیں۔“ (مریم: 37)

”تمہارا“ رب ان کی اس بات کا قیامت کے دن فیصلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف کر رہے ہیں۔“ (یونس: 93)

اختلاف مذموم کی خصوصیات اختلاف محمود کی اُن خصوصیات کے برعکس ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اختلاف مذموم کے پیچھے صرف نفسانی خواہش اور ذاتی غرض کا فرما ہوتی ہے۔ حق کی تحقیق و جستجو کے بجائے اس کا مقصد صرف اپنی انا کو غالب رکھنا ہوتا ہے حالانکہ قرآن میں واضح طور پر اس سے باز رہنے کی تاکید کی گئی ہے: ”تم خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کیوں کہ وہ تمہیں اللہ کر راہ کے بھٹکا دے گی“ (ص، 26) اسی معنی میں حضرت عبداللہ ابن مسعود نے فرمایا کہ: الخلاف شریعی ”اختلاف تو سراپا شر ہے“ یہ اختلاف برائے اختلاف ہوتا ہے جس کو مخالفت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

علامہ ابوالبقا کفوی نے اختلاف محمود و مذموم کے درمیان اس طرح فرق واضح کیا ہے کہ:

”اختلاف یہ ہے کہ مقصد ایک ہی ہو خواہ اس کے طریقے مختلف ہوں اور خلاف (بمعنی اختلاف مذموم) یہ ہے کہ مقصد اور طریق کار دونوں مختلف ہوں۔ اختلاف آثار رحمت اور خلاف آثار بدعت میں سے ہے۔ اپنے الفاظ میں ہم اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقصد اور غایت میں اتحاد کے ساتھ وسائل و ذرائع میں اختلاف ہو اور خلاف یہ ہے کہ وسائل و مقاصد دونوں الگ الگ ہوں۔ خلاف کے اندر نزاع، انتشار اور حقیقی اختراق و علاحدگی پائی جاتی ہے، جب کہ اختلاف میں لفظی فرق ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔

(ابوالبقا کفوی: کلیات ج، 1، ص 78-77)

اختلاف مذموم سے ہی ”تفرق“ (گروہوں میں بٹ جانا) پیدا ہوتا ہے جس سے قرآن کی متعدد آیات میں منع کیا گیا ہے۔ موجودہ دور میں اس اختلاف مذموم سے امت کے مختلف طبقات میں کش مکش کی کیفیت پیدا ہوئی اور اس سے سامنے آنے والی تشدد پسندی کی صورت حال سے اسلامی اجتماعیت پارہ پارہ ہو رہی ہے۔ سارے نزاعات باہمی تصادمات اور جھگڑوں کی بنیاد اسی اختلاف مذموم پر ہے۔

معلومات کی جانچ

1۔ اسلام میں اختلاف کی حیثیت پر مختصر روشنی ڈالے۔

2۔ اختلاف محمود و اختلاف مذموم کی صفات قلم بند کیجیے۔

11.5 اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب

علمی، دینی اور فقہی مسائل میں اختلاف فکر کے متحرک اور زندہ ہونے کی علامت ہے۔ دور صحابہ سے لے کر آج تک اصحاب علم و فکر کے حلقوں میں اختلاف رائے کی روایت ہمیشہ موجود رہی ہے۔ لیکن اختلاف کے اپنے اصول و ضوابط اور آداب ہیں، جن کو پیش نظر رکھ کر ہی وہ اختلاف کیا جاسکتا ہے جو اسلام کی نظر میں محمود اور تعمیری ہے۔ اس سے متعلق کچھ امور جن کا اجمالی تذکرہ اختلاف محمود کی خصوصیات کے ذیل میں بیان کیا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس کی مزید تفصیلات ذیل کی سطروں میں کی جا رہی ہیں۔

اختلاف کے متعلق سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہو بلا وجہ نہ ہو۔ اختلاف برائے اختلاف یا اختلاف برائے نزاع و خصامت (جھگڑا) کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اختلاف کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اختلاف اس خلوص نیت سے کیا جائے کہ حق واضح اور بے غبار ہو کر سامنے آجائے خواہ وہ اپنی زبان سے ہو یا اپنے مخالف کی زبان سے۔ وہ تعمیر کی نیت سے کیا جائے نہ کہ تخریب کی نیت سے۔ اختلاف کرنے والے کی نیت کی حقیقت (جو بسا اوقات اس کی سادہ لوحی پر بھی مبنی ہو سکتی ہے) اختلاف رائے پر مرتب ہونے والے نتیجے سے ہوتی ہے۔ اختلاف کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ اختلاف کرنے والا اپنی رائے کے حق میں کوئی واضح اور مستحکم دلیل رکھتا ہو۔ بغیر دلیل کے اختلاف کرنا اختلاف نہیں بلکہ محض مخالفت و خصامت ہے۔ قرآن کے مطابق (النحل: 125) اختلاف کے لیے نہایت خوشگوار طریقہ (قرآن کے لفظ میں ”احسن“) اختیار کیا جانا چاہیے۔ خوشگوار طریقہ یہ ہے کہ ایسا طرز اختیار نہ کیا جائے جس سے فریق مخالف کے جذبات میں اشتعال پیدا ہو جیسے طنز و تمسخر، دوسروں کے سامنے مخالف کی کمزوری کا اظہار اور اظہار مدعا میں جارحانہ اور تشدد آمیز اسلوب اختیار کرنا وغیرہ۔ اختلاف رائے کے اظہار میں حکمت و موعظت کا اسلوب اختیار کیا جانا چاہیے۔ کسی مرحلے میں اگر اپنی رائے کی کمزوری واضح ہو جائے تو ضروری ہے کہ حق کا اعتراف کر لیا جائے خواہ مخواہ اپنی بات کی سچ کرنا محض انانیت اور کبر کی علامت ہے جو اسلام کی نگاہ میں سخت ناپسندیدہ ہے۔ اختلاف کرنے والے کو اس بات سے اختلاف کرنا چاہیے جو اس کی نظر میں اصولی اور واضح طور پر غلط ہو لیکن فریق مخالف کی جو باتیں حق کے خلاف نہ ہوں ان کا اعتراف کرنا اور ان کو قبول کرنا چاہیے۔ جس طرح ایک صاحب علم و اجتہاد کی تمام باتوں کو قبول کر لینا اور انہیں سو فیصد برحق تصور کرنا غلط ہے کہ یہ مقام خدا کے بعد صرف رسول کو حاصل ہے، اسی طرح اس کی تمام باتوں سے انکار محض عناد اور جہالت کی علامت ہے۔ اختلاف تو ضائع اور چمک کے ساتھ کیا جائے لیکن اظہار حق میں مدہ انت سے کام نہ لیا جائے۔ اسی طرح فریق مخالف سے اسی وقت تک بحث و مباحثہ ضروری ہے جب تک کہ پیش کی جانے والی رائے سے تعلق رکھنے والے تمام پہلو مکمل وضاحت کے ساتھ سامنے نہ آجائیں۔ تمام پہلوؤں کی حتی الوسع وضاحت و تصریح کے بعد بحث کو یک طرفہ طور پر ختم کر دینا چاہیے۔ چاہے فریق مخالف کا ذہن مطمئن ہو یا نہ ہو۔ اپنی بات کو منوالینے کی کوشش کا انجام کبھی مثبت نہیں ہوتا۔ وہ نزاع کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ قرآن میں مشرکین کے اس رویے کی ان الفاظ میں مذمت کی گئی ہے: ”وہ اپنے حق کے بارے میں جھگڑتے ہیں جب کہ حق اچھی طرح واضح ہو چکا ہے“۔ (الانفال: 46)

رسول اللہ کی ذمہ داری حق و راستی کے ساتھ اللہ کے پیغام کو لوگوں تک پہنچا دینا تھا بہر صورت لوگوں کو اس کا قائل کرنا نہیں تھا۔ (یونس: 99) قرآن نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جو بات بھی کہی جائے دلیل و برہان کے ساتھ کہی جائے، بغیر دلیل کے کوئی بات نہ کہی جائے۔ مخالف اگر اے قبول نہ کرے تو پھر اس سے اس کی دلیل طلب کی جائے۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے: ”اے رسول کہہ دیجئے لاؤ تم لوگ اپنی دلیل اگر تم اپنی بات میں سچے ہو۔“ (البقرہ: 111) رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ہے کہ: ”بنی اسرائیل کثرت سوال اور اپنے انبیاء کے سلسلے میں اختلاف کی وجہ سے ہلاک ہوئے۔“ (مسلم) اس میں کثرت سوال سے مراد دراصل قیل و قال کا مزاج و اسلوب ہے۔ محض فرضی اور قیاسی اساس پر اختلافی نکات اٹھانا اور غیر ضروری حجت بازی کرنا اسلامی نقطہ نظر سے غلط ہے۔ قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ: تم لوگ ایسی چیزوں کے بارے میں سوال کرتے ہو جن سے متعلق ہم نے کبھی اپنی زبان نہیں کھولی۔ نیز تم ایسی باتوں کی کھوج کرید میں لگے رہتے ہو جن سے متعلق ہمیں کوئی علم و واقفیت نہیں ہے۔

اختلاف کے آداب کے ذیل میں مزید اور باتیں بھی قابل ذکر ہیں:

☆ ہر جماعت اور حلقے کی اپنی کچھ مقتدا اور محترم شخصیات ہوتی ہیں، اس جماعت کے کسی فرد سے اختلافی مباحثات میں ان شخصیات پر لعن طعن کرنا اور انہیں طنز و تشنیع کا نشانہ بنانا ان کو نزاع و جدال کی طرف لے جاتا ہے۔ قرآن کریم میں پوجے جانے والے بتوں کو بھی برا بھلا کہنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ فریق ثانی اپنی جہالت و عداوت پسندی کی بنیاد پر خدا کے خلاف بھی زبان طعن دراز کرے گا۔ (الانعام: 108)

ایسے مسائل میں جن میں اجتہاد اور غور و فکر کی ضرورت ہے، اصحاب علم کے درمیان ان میں اختلاف رہا ہے۔ ان میں اپنی بات یا نتیجہ فکر کو قطعی اور حتمی سمجھنا ایک صاحب علم کی سب سے بڑی کمزوری کی علامت ہے۔ اس تعلق سے حضرت امام شافعیؒ کا موقف ذہن نشین رکھنے کے قابل ہے۔ انھوں نے اس کا اظہار ان لفظوں میں کیا: رائی صواب یحتمل الخطأ و رائی غیر یحتمل الصواب ’میرا موقف یہ ہے کہ میری رائے درست ہے لیکن اس میں خطا کا امکان ہے اور میرے مخالف کی رائے غلط ہے لیکن اس کے درست اور صحیح ہونے کا امکان ہے۔‘ اخلاص کے ساتھ کیے جانے والے اختلاف کا یہ ایک اہم معیار ہے۔

☆ اختلاف کے آداب میں سے ایک اہم امر یہ ہے کہ اس میں فریق مخالف کی ذاتیات کو موضوع نہ بنایا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی علمی موضوع پر بحث کے ذیل میں فریق غانی کے ذاتی اعمال و کردار کو بحث کا موضوع بنا لیا جاتا ہے۔ ایسا محض اپنے جذبات کی تسکین کے لیے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ہر شخص کی اپنی کچھ ذاتی کمزوریاں ہوتی ہیں، شریعت نے ان کی پردہ پوشی کا حکم دیا ہے۔ اختلاف کی اخلاقیات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کو آشکارا نہ کیا جائے۔

☆ علامہ رشید رضا مصری کا قول ہے کہ: ”جس چیز میں ہم متفق ہیں اس کے بارے میں ہم ایک دوسرے کے معاون ہیں اور جس میں باہم ہمارا اختلاف ہے، اس میں ہم ایک دوسرے کو معذور سمجھتے ہیں۔“ یہ اختلاف کا ایک زریں اصول اور قاعدہ ہے۔ یہ سمجھنا ضروری ہے کہ کسی سے بعض مسائل میں اختلاف اس کے ساتھ دوسرے مسائل میں اتحاد و تعاون سے نہیں روکتا۔ اور بعض مسائل میں کسی کی اجتہادی غلطیاں اور موقف کی کمزوری اس کی صلاحیت پر پانی نہیں پھیر دیتی۔ اس لیے اختلاف کے مقاصد میں یہ بات شامل ہونی چاہیے کہ اس عمل کے ذریعہ متفق علیہ امور کے دائرے کو وسیع کیا جائے یا دوسرے لفظوں میں قدر مشترک کو ابھارا جائے اور مختلف فیہ امور کے دائرے کو زیادہ سے زیادہ محدود کرنے کی کوشش کی جائے۔

عہد رسالت میں اختلاف کے آداب کیا تھے، مشہور عرب اسلامی مفکر ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے اپنی کتاب ”ادب الاختلاف فی الاسلام“ میں ان کی جو شخص کی ہے، وہ حسب ذیل ہے:

☆ صحابہ کرام کی امکانی کوشش یہ ہوتی تھی کہ کوئی اختلاف پیدا نہ ہو۔ اسی لیے مسائل اور فروعی امور میں زیادہ گفتگو کی بجائے وہ رسول اللہؐ کی ہدایات کی روشنی میں مسائل و معاملات کا حل تلاش کر لیا کرتے تھے۔....

☆ اختلاف سے بچنے کی کوشش کے باوجود اگر کسی معاملے میں اختلاف ہو جاتا تو کتاب اللہ اور سنت رسول سے وہ فوراً فیصلہ لیتے جس سے ان کا سارا اختلاف دور ہو جاتا۔

☆ حکم خدا و رسول کے سامنے وہ فوراً جھک جاتے۔ اسے مکمل طور پر تسلیم کر لیتے اور ہمیشہ اس کا التزام رکھتے تھے۔

☆ جن امور میں تاویل ممکن ہوتی ان میں رسول اللہ ان کی تصویب فرماتے اور ان کے استنباط کو درست قرار دیتے۔ ہر صحابی کو یہ احساس بھی رہتا کہ اس کے بھائی کی رائے بھی اسی طرح درست ہو سکتی ہے جیسے اس کی نظر میں اپنی رائے درست اور برحق ہے۔ یہ احساس ہی اس بات کا ضامن ہے کہ اپنے بھائی کا احترام کیا جائے اور تعصب سے دور رہا جائے۔

☆ نفسانیت سے دور رہ کر احتیاط و تقویٰ کی راہ اختیار کرتے جس کا فائدہ یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی ہی فریقین کا مطمح نظر اور ان کا اصلی مقصود ہوتا اور ان کی نظر میں اس کی کوئی اہمیت نہ ہوتی کہ اس کا اظہار خود اس کی زبان سے یا اس کے کسی بھائی کی زبان سے ہو رہا ہے۔

☆ اسلام کے ان آداب کی رعایت کرتے کہ نرمی کے ساتھ اچھی طرح گفتگو کی جائے۔ جارحانہ الفاظ اور طرزِ خطاب سے اجتناب کیا جائے اور ہر ایک کی بات نیک نیتی اور دل جمعی سے سنی جائے۔

☆ گفتگو کی تلخی سے حتی الامکان پرہیز کرتے ہوئے موضوع بحث میں ایسی کوشش جس سے ہر ایک کی رائے میں سنجیدگی اور احترام کا پہلو غالب رہے۔ تاکہ مخالف ہماری اپنی رائے قبول کر لے یا اس کے سامنے اچھی رائے پیش ہو جائے۔“

(ادب الاختلاف فی الاسلام اردو ترجمہ: اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب (مترجم: ایم اختر) ص، 47-45)

11.6 ادب اختلاف اسلاف کے فکر و عمل کے آئینے میں

اسلام میں اختلاف کے اصول کو عملی جامہ پہنانے اور ادب اختلاف کی روایت کو پروان چڑھانے میں صحابہ و تابعین کے علاوہ ائمہ مجتہدین نے اہم کردار ادا کیا۔ اس باب میں ان کی فکر و عمل کے ایسے تابندہ نقوش موجود ہیں جو منزل کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

صحابہ کرام کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر:

صحابہ کرام پاک نفس و پاک باز شخصیت کے مالک تھے جو رسول اللہ کے ہاتھوں تعلیم و تربیت کا نتیجہ تھا۔ لیکن وہ معصوم عن الخطا نہیں تھے۔ ان سے خطائیں سرزد ہوئیں لیکن وہ اپنی خطاؤں پر قائم رہنے والے نہیں تھے۔ صحابہ کرام کے مابین مختلف امور و معاملات میں بہت سے اختلافات کے واقعات پیش آئے لیکن عموماً یہ اختلافات ادب کے دائرے سے باہر نہیں نکلے۔ سب سے بڑا اختلاف رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے پر ہوا لیکن حضرت ابوبکرؓ کی اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق، خلیفہ قریشی ہوگا، صحابہ کی جماعت نے اپنا اختلاف ختم کر دیا اور ابوبکر کی خلافت پر راضی ہو گئی۔ ایک دوسرا بڑا اختلاف زکات دینے سے انکار کرنے والوں کے بارے میں ہوا۔ خود حضرت عمر جو ابوبکر کے بعد صحابہ میں دوسری عظیم ترین شخصیت کے مالک تھے، صرف زکات سے انکار کی بنیاد پر جنگ و جدال کو درست نہیں سمجھتے تھے لیکن حضرت عمرؓ کے ساتھ صحابہ کرام کی اس جماعت نے جو اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے موقف کی مؤید تھی، اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور اختلاف اتحاد میں بدل گیا۔ (بخاری: 6924، صحیح مسلم: 20)

معراج جیسے مسئلے میں جس میں اب امت کا اجماع ہے کہ آپؐ کو جو معراج ہوئی وہ جسمانی تھی نہ کہ روحانی اور خواب کی حالت میں، دوسرے صحابہ کرام کے مقابلے میں حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کا موقف یہ تھا کہ آپؐ کو معراج خواب میں ہوا نہ کہ عالم بیداری میں۔ بعض

صحابہ اس بات کے قائل تھے۔ معراج میں رسول اللہ نے اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا جبکہ دوسرے صحابہ اس سے انکار کرتے تھے۔

یہ تو بعض علمی اختلافات تھے جن کی تعداد درجنوں میں ہے۔ ان کے علاوہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں اختلافات وہ ہیں جن کا تعلق فقہی احکام سے ہے، عبادات، نماز، روزہ، حج، زکات، معاملات، لین دین، خرید و فروخت وغیرہ۔ اسی طرح نکاح و طلاق، وراثت اور اس طرح کے دیگر بہت سے معاملات میں صحابہ کے درمیان نظری اختلافات پائے جاتے تھے۔ جن میں سے بعض اختلاف کی نوعیت شدید ترین تھی۔ مثلاً: حضرت عمر و عبد اللہ ابن عمر اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کو جائز تصور نہیں کرتے تھے، حضرت ابو طلحہ روزے کی حالت میں اولہ کھانا اور حضرت حذیفہ سورج نکلنے سے کچھ پہلے تک جبکہ روشنی پوری طرح پھیل چکی ہو، سحری کھانے کو جائز سمجھتے تھے۔ (ابن تیمیہ: التوسل والوسیلہ: ص، 103) چاروں خلفائے راشدین کے درمیان بہت سے مسائل میں نظریاتی اختلافات موجود تھے اور وہ کبھی ختم بھی نہیں ہوئے لیکن اس کا ان کے باہمی تعلقات پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا۔ حضرت عمر فاروق حضرت عبد اللہ ابن مسعود کو علم اور دینی تفقہ و بصیرت کا لبریز پیالہ (کنیف ملسی علما و فقهائے) کہتے اور سمجھتے تھے لیکن دونوں شخصیات کے درمیان تقریباً سو مسائل میں اختلافات پائے جاتے تھے۔ حضرت عبد اللہ ابن عباس اور زید بن ثابت کے درمیان وراثت کے بعض مسائل میں اتنے شدید اختلافات تھے کہ ابن عباس کہتے تھے کہ جو لوگ مجھ سے اختلافات کرتے ہیں وہ اور میں بھی جمع ہو کر اللہ سے دعا کریں اور گڑ گڑائیں اور کہیں کہ جھوٹوں پر اللہ کی لعنت ہو۔ لیکن یہی ابن عباس کا احترام حضرت زید بن ثابت کے تعلق سے یہ تھا کہ ایک مرتبہ انھیں تشریف لاتے ہوئے دیکھا تو سواری کی رکاب تھام لی اور ساتھ ساتھ چلنے لگے۔ حضرت زید نے کہا کہ اے رسول اللہ کے چچا کے صاحبزادے! آپ اسے چھوڑ کر ہٹ جائیں اور ایسا نہ کریں۔ حضرت عبد اللہ ابن عباس نے کہا کہ ہمیں یہی سکھایا گیا ہے کہ اپنے علما اور بڑوں کے ساتھ ایسا ہی کریں۔ اس پر حضرت زید نے کہا: آپ اپنا ہاتھ بڑھائیں۔ حضرت ابن عباس نے ہاتھ آگے کیا جسے حضرت زید نے فوراً چوم لیا اور فرمایا ہم کو اہل نبی کے ساتھ ایسا ہی کرنے کا حکم اور تعلیم دی گئی ہے۔ (حیۃ الصحابہ ج، 3، ص، 30) حضرت علی بن یاسر جو جنگ جمل میں حضرت عائشہ کے موقف کے خلاف تھے، ان کے سامنے کسی نے حضرت عائشہ کے بارے میں کچھ ایسی ویسی بات کہی تو انھوں نے غصہ سے انھیں ڈانٹا اور کہا کہ اے بھونکنے والے برے آدمی! کیا تو رسول اللہ کی محبوبہ زوجہ کو تکلیف پہنچانا چاہتا ہے۔ جنگ جمل کے بعد طلحہ بن زبیر کے بیٹے عمران ایک روز حضرت علی کے پاس گئے تو انہوں نے ان کا استقبال کیا اور کہا کہ مجھے امید ہے کہ مجھے اور آپ کے والد کو اللہ تعالیٰ ان لوگوں میں شامل کرے گا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ”ان کے سینوں میں جو بغض اور کینے تھے، ہم انہیں نکال دیں گے۔ وہ (جنت میں) بھائی بھائی بنے ہوئے ایک دوسرے کے آمنے سامنے تختوں پر بیٹھے ہوں گے۔“ (الحجر: 47) اس کے بعد حضرت طلحہ کے گھر والوں کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل سے خیریت پوچھتے رہے۔ بعض لوگوں کو اس پر تعجب ہوا اور وہ کہنے لگے کہ واہ یہ عجیب بات ہے کہ کل تو آپ (باہم ایک دوسرے کو) قتل کریں اور پھر جنت میں بھائی بھائی ہوں۔ یہ سن کر حضرت علی مشتعل ہو گئے اور انھیں زبردست پھٹکار لگائی اور کہا کہ اس طرح ہم اور طلحہ جنت میں قریب نہیں ہوں گے تو اور کون ہوگا۔

حضرت عائشہ نے کئی مسائل میں حضرت عبد اللہ ابن عمر سے شدید اختلاف کیا اور کہا کہ انھوں نے حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ لیکن ابن عمر نے رد عمل میں ان کی ذرا بھی کوئی بے احترامی نہیں کی۔ حضرات صحابہ کرام کے درمیان بہت سی شاذ رائیں اور تفردات بھی پائے جاتے تھے، جن کی کچھ مثالیں اوپر گزریں لیکن کسی صحابی سے دوسرے پر نظریاتی اختلاف کی وجہ سے لعن طعن منقول نہیں ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی اپنی کتاب ”جزیل الموائب“ میں لکھا ہے کہ فروعی مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیش آیا۔ وہ خیر امت تھے لیکن ان میں سے کسی نے کسی کے ساتھ عداوت و خصامت کا اظہار نہیں کیا۔ نہ کسی کے ساتھ دشمنی کی اور نہ ہی کس نے کسی کو قصور وار ٹھہرایا۔

حضرات صحابہ کرام کے اختلاف میں اتحاد کے یہ نمونے تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے لیے نقوش راہ ثابت ہوئے۔ چنانچہ تاریخ کے صفحات میں ان کے ایسے بہت سے واقعات اور مثالیں مذکور ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ علمی و فکری اختلافات کو اپنی جگہ رکھتے ہوئے باہمی تعلقات و معاملات میں کس قدر اسلام کے علمی و اخلاقی تصورات پر عمل پیرا تھے۔ قاضی شریح سے متعلق منقول ہے کہ وہ قرآن کی بعض آیات کو متفق علیہ قرأت سے ہٹ کر پڑھتے تھے۔ ابراہیم نخعی تک یہ بات پہنچائی گئی تو انہوں نے صرف یہ کہا کہ عبد اللہ ابن مسعود ان سے زیادہ بڑے تھے وہ اس آیت کو اسی طرح پڑھتے تھے۔ قرأت جمہور سے اختلاف کی اس طرح کی مثالیں دورانِ کثرت سے پائی جاتی تھیں لیکن وہ ہمیشہ علمی دائرے میں رہیں کسی نے اس کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ و بدعتی قرار نہیں دیا۔ (مثالوں کے لیے دیکھئے: یا سربراہی: ادب الخلاف ص 9) اسی طرح متعدد اجتماعی مسائل میں صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین کے درمیان اختلافات کی مثالیں ملتی ہیں، ایسے تمام مسائل میں انہوں نے دوسروں پر تکبر کی اور اپنا اختلاف ظاہر کیا لیکن اس کو کفر و ایمان کا مسئلہ نہیں بنایا۔ تکفیر کی بدعت صحابہ و تابعین کے زمانے میں پہلے پہل خوارج نے شروع کی جو اسلام کے نظری و عملی ڈھانچے میں بالکل ایک نئی چیز تھی۔ اس لیے امت کے اجتماعی ضمیر نے ان کی فکری روش کو قبول نہیں کیا اور ان کی فکر تاریخ اسلام کا پارینہ ورق بن کر رہ گئی۔

ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر

صحابہ و تابعین کے درمیان اجتہادی و فقہی مسائل میں جو اختلاف پائے جاتے تھے، اس کی وراثت ائمہ مجتہدین کو بھی حاصل ہوئی۔ چنانچہ سینکڑوں امور و معاملات میں وہ باہم مختلف الرائے تھے۔ اس بنیاد پر ان کے درمیان متعدد مکاتب فقہ وجود میں آئے جن میں سے تقریباً آٹھ مکاتب فقہ سے اس وقت امت کی اکثریت وابستہ ہے۔ پانچ اہل سنت کے: حنفی، شافعی، مالکی، حنفی اور ظاہری یا اہل حدیث اور باقی تین میں سے دو اہل تشیع کے: جعفری اور زیدی اور آٹھواں مکتب فقہ اباضی ہے جس کی نسبت خوارج کے فرقہ اباضیہ سے ہے۔ لیکن موجودہ اباضی علما و اہل قلم اس نسبت سے انکار کرتے ہیں۔

اہل سنت کے مکاتب فقہ حجازی اور عراقی دبستانوں میں تقسیم تھے۔ مالکی، شافعی اور حنبلی حجازی دبستان سے جبکہ حنفی عراقی دبستان فقہ سے وابستہ تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں دبستانوں کے درمیان اصول اجتہاد میں بعض بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے لیکن دونوں دبستانوں سے وابستہ علما و اہل فقہ کے درمیان احترام و مودت کی فضا پائی جاتی تھی۔ چیقلش اور کش مکش موجود تھی لیکن اس کا کوئی اثر نہ تو ذاتی تعلقات و معاملات پر پڑتا تھا اور نہ ہی وہ اختلاف کے علمی حدود سے تجاوز ہوتا تھا۔ حضرت امام مالک کا قول ہے کہ کسی فقیہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے مسلک کے اختیار کرنے پر مجبور کرے۔ علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجتہادی مسائل میں تکبر نہ کی جائے اور کسی کے لیے درست نہیں ہے کہ وہ ایسے مسائل میں اپنی رائے پر عمل کرنے کے لیے دوسروں کو مجبور کرے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ”حجتہ اللہ البالغہ“ میں لکھتے ہیں:

”اکثر مسائل میں فقہانے یہ علت بیان کی ہے کہ ان میں صحابہ کرام کا عمل مختلف ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سارے صحابہ حق پر

تھے۔ اس لیے ہمیشہ علمائے کرام اجتہادی مسائل میں مفتیوں کے فتاویٰ کو جائز قرار دیتے اور قاضیوں کے فیصلوں کو تسلیم کرتے تھے اور بعض مرتبہ اپنے مسلک کے خلاف رائے پر بھی عمل کرتے تھے۔ ائمہ فقہ کو دیکھئے کہ وہ ان مسائل میں ان کی تہ تک جاتے ہیں۔ اختلاف کو واضح کرتے ہیں اور پھر کہتے ہیں: ”یہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے“۔ (هذا احوط) ”یہی پسندیدہ ہے“ (هذا هو المختار) ”یہ میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے“۔ (هذا أحب اليّ) اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مجھ تک بس یہی روایت پہنچی ہے۔ اس طرح کی مثالیں (سرخسی کی) المبسوط، امام محمد کے آثار اور امام شافعی کے اقوال میں بکثرت ملتی ہیں۔“ (حجة الله البالغة، ج ۱، ص 455)

اس طرح ان فقہائے مجتہدین کے درمیان یہ تصور نہیں پایا جاتا تھا کہ حق صرف انہی کے ساتھ خاص ہے اور لامحالہ انہی کا استنباط قابل عمل ہے۔ جیسا کہ یہ ذہنیت بعد کے دور میں علمی حلقوں میں پیدا ہوتی چلی گئی۔

اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ ائمہ مجتہدین اور ان کے فقہی بصیرت کے حامل لائق تلامذہ خود اپنے استاذ سے اختلاف کرتے اور بہت سے مسائل میں اپنے فقہی موقف سے ہٹ کر دوسرے مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے مجتہدین کے اقوال پر عمل کر لیتے تھے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے بہت سے مسائل میں اپنے استاذ امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا۔ امام شافعی نے ایک مرتبہ امام ابو حنیفہ کے مقبرے کے قریب فجر کی نماز ادا کی لیکن اپنے مسلک کے برخلاف اس میں قنوت نہیں پڑھی حالانکہ وہ ان کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ لوگوں کے سوال پر فرمایا کہ کبھی کبھی ہم اہل عراق کے مذہب پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے ایک مرتبہ جمعہ کی نماز پڑھائی۔ انہوں نے ایک حمام سے غسل کیا تھا۔ نماز کے بعد انہیں بتایا گیا کہ جس حمام سے آپ نے غسل کیا تھا اس میں مردہ چوہا موجود تھا۔ احناف کے نزدیک اس صورت میں پانی پاک نہیں رہتا لیکن انہوں نے فرمایا کہ اگر ایسا ہے تو ہم اس مسئلے میں اہل مدینہ کے مسلک پر عمل کرتے ہیں جن کے نزدیک ایسا پانی پاک ہے۔ ایک مرتبہ ہارون رشید نے نماز پڑھائی جبکہ اس نے پیچھا لگوا رکھا تھا اور پچھنے سے احناف کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام ابو یوسف نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور اپنی نماز نہیں دہرائی۔

امام احمد بن حنبل جن کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور حجامت بنوانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ امام کے بدن سے خون نکلا اور اس نے وضو نہیں کیا، کیا ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھی جاسکتی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: امام مالک اور سعید بن المسیب (جن کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں۔ اہل علم کے درمیان یہ واقعہ اور امام مالک کا اسوہ مشہور ہے کہ جب خلیفہ عباسی منصور کی ایما پر امام مالک نے موطا کے نام سے حدیث کی سب سے پہلی مستند کتاب تیار کی تو منصور نے ان سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ اس کی متعدد نقلیں اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیج دوں تاکہ لوگ اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں اور ان کے درمیان اختلافات باقی نہ رہیں۔ لیکن امام مالک نے منصور کو اس اقدام سے یہ کہہ کر روک دیا کہ: ”امیر المؤمنین! ایسا نہ کریں۔ لوگوں تک بہت سی مختلف النوع روایات اور احادیث پہنچ چکی ہیں اور وہ ان کے مطابق عمل پیرا ہیں۔ اس لیے آپ ان کو ان کی حالت پر ہی چھوڑ دیں۔“

امام مالک اور ابو حنیفہ کے درمیان سیکڑوں مسائل میں جو اختلاف ہے وہ اہل علم پر واضح ہے لیکن ان دونوں کے درمیان باہمی احترام و قدر شناسی کی مثال یہ ہے کہ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ ایک روز میری مدینہ میں امام مالک سے ملاقات ہوئی تو میں نے دیکھا کہ وہ پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں۔ اس سے متعلق سوال پر فرمایا کہ میں ابو حنیفہ سے گفتگو کر کے پسینہ پسینہ ہو گیا۔ اے مصری! وہ واقعی فقیہ

ہیں۔ لیٹ کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک دن میں نے ابوحنیفہ سے کہا کہ مالک نے آپ سے متعلق کتنی اچھی بات کہی۔ انہوں نے جواب میں کہا کہ صحیح جواب اور بھرپور تنقید میں مالک سے بڑھ کر میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ امام بن حسن شیبانی کا قول ہے کہ اگر کسی کا اختلاف ہم پر غالب آیا تو وہ شافعی ہیں۔ جب مزید پوچھا گیا کہ اس کی وجہ کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ ان کے حسن بیان کی وجہ سے اور اس لیے بھی کہ وہ غور سے سن کر پوری ثابت قدمی کے ساتھ سوال و جواب کرتے تھے۔ حنفی و شافعی مکاتب فقہ کے درمیان اختلاف کی جو حدت و شدت پائی جاتی ہے اس سے عہد وسطیٰ سے لے کر آج تک فقہی مجادلوں اور مناظروں کی مجلسیں آراستہ ہوتی رہی ہیں لیکن خود امام شافعی کا اپنے ”حریف“ کے بارے میں یہ اعتراف قابل غور ہے کہ لوگ فقہ میں ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔ امام شافعی کا ایک اور اسوہ بھی قابل ذکر ہے۔ یونس صدیقی کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے زیادہ عقل مند اور روادار کسی کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ کیا پھر الگ ہو گئے۔ پھر ایک دن جب ان سے میری ملاقات ہوئی تو انہوں نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: اے ابوموسیٰ! کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ ہم آپس میں بھائی بھائی رہیں خواہ کسی مسئلے میں متفق نہ ہوں۔

یہ تو اہل سنت کے فقہاء و ائمہ کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر ہیں، دوسرے مکاتب فقہ میں سے جعفری فقہ کے ستون اعظم جن سے فقہ جعفری منسوب ہے یعنی حضرت امام جعفر صادقؑ وہ اور ان کے والد امام باقرؑ دونوں امام ابوحنیفہ کے استادوں میں سے تھے۔ ابوحنیفہ کا قول ہے کہ میں نے جعفر صادق سے زیادہ بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں کچھ عرصے تک جعفر بن محمد کے پاس آتا جاتا رہا میں نے انہیں ہمیشہ تین حالتوں میں سے ایک میں پایا: نماز کی حالت میں یا روزے کی حالت میں یا قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے۔ علم اور عبادت میں کسی نے جعفر بن محمد سے بڑھ کر نہ کسی کو دیکھا اور نہ سنا۔

بہر حال صحابہ و تابعین ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کے ان نظائر سے کتابوں کے صفحات بھرے پڑے ہیں۔ بعد کے ادوار میں یہ روایت کمزوری ہوتی چلی گئی جس کی وجہ مسلمانوں کا فکری و تہذیبی زوال تھا جس سے مسلمان تاحال دوچار ہیں۔

معلومات کی جانچ

- 1- اسلام میں اختلاف کے آداب تحریر کیجیے۔
- 2- صحابہ کرام کے درمیان کس طرح کے مسائل میں اختلاف تھا اور انہوں نے اُسے کس طرح نبھایا، لکھیے۔

11.7 خلاصہ

اسلام میں لوگوں کو غور و فکر اور تدبر و تفکر پر ابھارا گیا ہے۔ اس غور و فکر میں آزادی فکر و نظر کا پہلو بھی شامل ہے۔ اختلاف کی روایت دراصل آزادی فکر کے لٹن سے پیدا ہوتی ہے۔ قرآن میں تقریباً تین سو مقامات پر غور و فکر پر دلالت کرنے والے الفاظ و مشتقات استعمال کیے گئے ہیں۔ متعدد مقامات پر فکر کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔ اختلاف انسانی فطرت کے تقاضوں میں سے ایک ہے۔ اسے انسانی زندگی سے ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اہل اسلام میں یہ اختلاف قیامت تک باقی رہے گا۔

رسول اللہ کی ایک حدیث ہے کہ: اختلاف امتی رحمة یعنی ”میری امت کا اختلاف باعث رحمت ہے۔“ حضرت عمر بن عبدالعزیز

نے فرمایا کہ: ”اگر اصحاب محمد ﷺ اختلاف نہ کرتے تو مجھے خوشی نہ ہوتی کیوں کہ پھر ہمارے لیے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی۔“ بنیادی طور پر اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود کی اہم صفات یہ ہیں کہ: وہ صحیح نیت اور قصد سے کیا جائے۔ اس کا مطلوب و مقصود صرف جستجوئے حق اور تلاش معرفت ہو۔ اختلاف کرنے والے کے پیش نظر کوئی ذاتی غرض نہ ہو۔ اختلاف کے عمل میں عصبیت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو۔ مجتہد فیہ امور میں محمود اختلاف کرنے والا شخص خود کو حق کا اجارہ دار تصور نہیں کرتا بلکہ وہ یہ گمان رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرا فریق بھی حق پر ہو اور وہ غلط موقف پر قائم ہو۔ اختلاف مذموم کی خصوصیات اختلاف محمود کی خصوصیات کے برعکس ہیں۔ اختلاف مذموم کے پیچھے صرف نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض کا رفرما ہوتی ہیں۔ حق کی تحقیق و جستجو کے بجائے اس کا مقصد صرف اپنی انا کو غالب رکھنا ہوتا ہے حالانکہ قرآن میں واضح طور پر اس سے باز رہنے کی تاکید کی گئی ہے۔

صحابہ کرام کے مابین مختلف امور و معاملات میں بہت سے اختلافات کے واقعات پیش آئے لیکن یہ اختلافات کبھی ادب اختلاف کے دائرے سے باہر نہیں نکلے۔ سب سے بڑا اختلاف رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے پر ہوا لیکن حضرت ابو بکرؓ کی اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق، خلیفہ قریشی ہوگا، صحابہ کی جماعت نے اپنا اختلاف ختم کر دیا۔ حضرت عمر فاروق حضرت عبداللہ ابن مسعود کو علم اور دینی تفقہ و بصیرت کا لبریز پیالہ کہتے اور سمجھتے تھے لیکن دونوں شخصیات کے درمیان تقریباً سو مسائل میں اختلافات پائے جاتے تھے۔ حضرت عائشہ اور عبداللہ ابن عمر، عبداللہ ابن عباس اور زید ابن ثابت، عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان بہت سے علمی مسائل میں اختلافات رہے لیکن ان کے درمیان احترام و توقیر کی روایت میں اس سے کوئی فرق مرتب نہیں ہوا۔

ائمہ مجتہدین اور ان کے فقہی بصیرت کے حامل لائق تلامذہ خود اپنے استاذ سے اختلاف کرتے اور بہت سے مسائل میں اپنے فقہی موقف سے ہٹ کر دوسرے مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے مجتہدین کے اقوال پر عمل کر لیتے تھے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے متعدد مسائل میں اپنے استاذ امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا۔ امام شافعی نے ایک مرتبہ امام ابو حنیفہ کے مقبرے کے قریب فجر کی نماز ادا کی لیکن اپنے مسلک کے برخلاف اس میں قنوت نہیں پڑھی حالانکہ وہ ان کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ لوگوں کے سوال پر فرمایا کہ کبھی کبھی ہم اہل عراق کے مذہب پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز پڑھی حالانکہ اس نے پچھتا لگوا یا تھا لیکن انہوں نے اپنی نماز نہیں دہرائی۔ حالانکہ ان کے مسلک کے مطابق پچھتا لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل جن کے نزدیک تکبیر پھونکنے اور حجامت بنوانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ امام کے بدن سے خون نکلا اور اس نے وضو نہیں کیا، کیا ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھی جاسکتی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: امام مالک اور سعید بن المسیب (جن کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں۔ اہل علم کے درمیان یہ واقعہ اور امام مالک کا اسوہ مشہور ہے کہ جب خلیفہ عباسی منصور کی ایما پر امام مالک نے موطا کے نام سے حدیث کی سب سے پہلی مستند کتاب تیار کی تو منصور نے ان سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ اس کی متعدد نقلیں اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیج دوں تاکہ لوگ اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں اور ان کے درمیان اختلافات باقی نہ رہیں۔ لیکن امام مالک نے منصور کو اس اقدام سے یہ کہہ کر روک دیا کہ: امیر المومنین! ایسا نہ کریں۔ لوگوں تک بہت سی مختلف النوع روایات اور احادیث پہنچ چکی ہیں اور وہ ان کے مطابق عمل پیرا ہیں۔ اس لیے آپ ان کو ان کی حالت پر ہی چھوڑ دیں۔

امام شافعی کا اسوہ قابل ذکر اور قابل عمل ہے۔ یونس صدیقی کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے زیادہ عقل مند اور

روادار کسی کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ کیا پھر الگ ہو گئے۔ پھر ایک دن جب ان سے میری ملاقات ہوئی تو انہوں نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: اے ابو موسیٰ کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ ہم آپس میں بھائی بھائی رہیں خواہ کسی مسئلے میں متفق نہ ہوں۔

صحابہ اور فقہائے مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کی یہ زریں مثالیں اہل اسلام کے لیے وہ نمونہ فراہم کرتی ہیں جن سے اسلامی معاشرہ اختلاف میں اتحاد کا نمونہ بن سکتا ہے۔

11.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جواب تیس سطروں میں دیجئے۔

- 1- اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالئے۔
 - 2- صحابہ کرام کے درمیان اختلاف کی نظیریں قلم بند کیجئے۔
 - 3- ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کی عملی مثالوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس پر تبصرہ کیجئے۔
- ان سوالوں کے جواب پندرہ سطروں میں لکھیے۔
- 1- اسلام میں فکر کی آزادی کا تصور کیا ہے؟
 - 2- اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے؟

11.9 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

شیخ محمد عوامہ: اثر الحديث الشريف في اختلاف الائمة الفقهاء

(اردو ترجمہ: اختلاف ائمہ اور حدیث نبوی مترجم: علاء الدین جمال)

ڈاکٹر طہ جابر علوانی: ادب الاختلاف فی الاسلام (عربی)

(اردو ترجمہ: اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب مترجم: ایم اختر)

ڈاکٹر عائشہ القرنی: الخلاف: اسبابه و آدابه (عربی)

یا سربراہی: ادب الخلاف (عربی)

ڈاکٹر سلمان فہد عودہ: اختلاف رائے آداب و احکام (مترجم: مولانا محمد عبید اللہ اسعدی) (عربی: فقہ الاختلاف)

ولایز لون مختلفین)

ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی (ترتیب و تہذیب): ادب اختلاف کا اسلامی نقطہ نگاہ

ڈاکٹر عمر بن عبد اللہ کامل: آداب الحوار وقواعد الاختلاف (عربی)

اکائی: 12 مسلم فرقے اور ان کے نظریات

اکائی کے اجزاء

12.1 مقصد

12.2 تمہید

12.3 اہل سنت والجماعت

12.4 شیعہ

12.5 خوارج

12.6 خلاصہ

12.7 نمونے کے امتحانی سوالات

12.8 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

12.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے کے بعد طلبہ تین بڑے اسلامی فرقوں: اہل سنت، شیعہ اور خوارج کی تاریخ، ان کے آغاز و ارتقاء اور اسی کے ساتھ ان کے افکار و نظریات سے تفصیل کے ساتھ آگاہ ہو سکیں گے۔

12.2 تمہید

اس اکائی میں اہل سنت، شیعہ اور خوارج کے آغاز و ارتقاء اور ان کے افکار و نظریات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی اور اس پہلو کی وضاحت کی جائے گی کہ ان کے ظہور میں آنے کے اسباب و عوامل کیا تھے اور اسلام کی اجتماعی و فکری تاریخ پر ان فرقوں کے نظریات اور عملی اقدامات کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

12.3 اہل سنت والجماعت

اہل السنۃ والجماعۃ کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو شیعہ، خوارج، نیز معتزلہ، قدریہ و جریہ اور اس نوع کی دیگر جماعتوں کے بالمقابل ظہور میں آیا۔ اہل سنت اپنے اوپر اہل سنت کے علاوہ مختلف القاب کا اطلاق کرتے ہیں جیسے فرقہ ناجیہ، طائفہ منصورہ، اہل اثر وغیرہ۔ امت اسلامیہ کی غالب اکثریت اس فرقے یا جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ خود پر اہل سنت کا اطلاق اس دعوے کی بنیاد پر کرتی ہے کہ وہ

پیغمبر اسلام کی سنت صحیحہ سے شدت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کی اتباع کو واجب قرار دیتی ہے اور اس سے انحراف کو دین سے انحراف باور کرتی ہے۔ ”الجماعت“ کا لفظ اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ یہ جماعت رسول کی حدیث علیکم بستی وسۃ الخلفاء الراشدین (تم لوگوں پر میری اور میرے صحابہ کی سنت کی اتباع لازم ہے۔) کے تحت سنت رسول کے ساتھ آثار و اعمال صحابہ کو اپنے عمل کی بنیاد بنانے والی ہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے۔ اس لیے اس اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ اس جماعت کی نظر میں اس کے علاوہ دوسرے تمام فرقوں کا شمار اہل بدعت میں ہوتا ہے۔ اہل سنت کے مطابق، رسول اللہ نے فرمایا کہ: ”ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی آتش جہنم کی طرف لے جانے والی ہے۔“ (کل بدعة ضلالة و کل ضلالة فی النار، ابو داؤد: 4067)

اس جماعت کے نزدیک رسول کی ایک حدیث میں امت کے ہتر 73 فرقوں میں منقسم ہو جانے اور ان میں سے جس ایک فرقے کے ”ناجی“ (نجات پانے والا) ہونے کی بشارت دی گئی ہے (ابو داؤد: 4597) وہ ناجی فرقہ یہی ہے۔ یہ جماعت چاروں خلفائے راشدین کو برحق اور تمام صحابہ کرام کو عادل تصور کرتی ہے۔ فقہ میں ائمہ اربعہ: ابو حنیفہ، محمد بن ادریس، مالک بن انس اور احمد بن حنبل کی متبع ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہائے کرام جن میں فقہائے طواہر: ابو داؤد، طاہری ابن حزم وغیرہ اور دیگر فقہاء: اوزاعی، لیث بن سعد، نخعی، شعبی وغیرہ کے اقوال سے استفادہ کرتی ہے۔

عبدالقادر بغدادی نے اہل سنت والجماعت کو آٹھ صنفوں میں تقسیم کیا ہے۔ (1) صنف اول میں متکلمین شامل ہیں جنہوں نے نظریہ توحید کو اہل بدعت کی ناروا موشگافیوں سے پاک کیا (2) ائمہ فقہ اور ان میں اصحاب رائے اور اصحاب حدیث دونوں شامل ہیں (3) ناقدین حدیث اور اصحاب جرح و تعدیل (4) ارباب لغت و نحو جیسے غلیل، سیبویہ اور فراء وغیرہ (5) مفسرین اور قرآن کرام (6) صوفیا (7) مجاہدین اور اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرنے والے (8) وہ علاقے جہاں کی اکثریت نے اہل سنت والجماعت کے نظریات کی اتباع کی اور ان کے اہل علم و فضل نے توحید، سنت اور حرام و حلال کے مسائل میں سنت کی پیروی کو اپنا شعار بنایا۔ (عبدالقادر بغدادی: الفرق بین الفرق ص 272-274)

اہل سنت کی ان کے بقول ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بدعتی فرقوں کے مقابلے میں اہل قبلہ کی تکفیر سے احتراز کرتے ہیں جب تک کہ وہ ضروریات دین میں سے کسی ضرورت کا منکر نہ ہو۔ اور اس امر میں حتی الامکان تاویل سے کام لیتے ہیں۔

نشو و ارتقا

اہل سنت والجماعت کی اصطلاح کا استعمال کب سے شروع ہوا، اس بارے میں کوئی حتمی اور متفقہ رائے نہیں ہے۔ بعض لوگوں کے بقول سب سے پہلے اہل سنت کی اصطلاح ابن سیرین (م، 728ء) نے استعمال کی۔ سفیان ثوری (م، 778ء) سے بھی اس کا استعمال ثابت ہے۔ انہوں نے فرمایا: استوطوا باہل السنۃ خیرا فانہم غرباء۔ ”تم اہل سنت سے نرمی کا معاملہ کرو اس لیے کہ یہ اجنبی ہیں۔“ (اللائکائی: شرح اصول السنۃ 64/1)۔ لیکن ابن سیرین اور سفیان ثوری کے زمانے میں اس کے اطلاقی خدوخال مکمل طور پر واضح اور روشن نہیں تھے۔ البتہ احمد بن حنبل (م، 855) کے زمانے تک اس اصطلاح اور اس کے حامل گروہ کے اوصاف و امتیازات واضح ہو چکے تھے۔ احمد بن حنبل نے اپنی کتاب ”السنۃ“ میں اس اصطلاح کا استعمال کیا ہے۔ (السنۃ ص، 34-33) چوتھی صدی ہجری میں علم کلام کے میدان میں معتزلہ کے مقابلے میں

اشعری تحریک کے وجود میں آنے کے بعد اہل سنت والجماعت کا اطلاق علم کلام کے حوالے سے اشعری مکتب فکر پر کیا جانے لگا۔ لیکن آگے چل کر یہ اصطلاح اس کے ساتھ خاص نہیں رہی۔

باضابطہ طور پر یہ اصطلاح اس ماحول کی پیداوار ہے، جب عہد اموی میں مختلف کلامی اور سیاسی فرقے پیدا ہوئے اور انہوں نے عقلی اور فلسفیانہ تاویلات کی بنیاد پر مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے ہٹ کر اپنی فکری راہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کی اجتماعی اکثریت کی فکر اس رویے کو دین سے انحراف پر محمول کرتی تھی۔ اس کی نظر میں یہ انحراف رسول کی سنت اور صحابہ کرام کے طریق عمل کو چھوڑ دینے کی وجہ سے ہوا تھا۔ سیاسی و کلامی فرقوں میں سے اکثر فرقے بنیادی طور پر قرآن کو اپنے نظر و فکر کی اساس بناتے تھے اور حدیث و سنت میں سے صرف ایک معمولی تعداد (متواتر) کی معتبریت کے قائل تھے۔ اس طرح ان کی اکثریت مختلف عنوانات سے، جن میں بطور خاص جنگ جمل و صفین کے واقعات شامل ہیں، صحابہ کو مورد طعن بناتی اور ان کی تکفیر یا تفسیق کرتی تھی۔ ایسے میں مسلمانوں کی اس غالب اکثریت نے اپنے اوپر اہل سنت والجماعت کا اطلاق کیا جو سنت کو وسیع حیثیت دیتی اور اسے دین و شریعت کا دوسرا اہم ماخذ تسلیم کرتی تھی۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عہد اموی کے اواخر سے اس اصطلاح کا استعمال شروع ہوا اور عہد عباسی کے نصف سے اس کو مقبولیت حاصل ہوئی۔ تیسری صدی میں علم کلام کے حوالے سے اشعری تحریک کے منظر عام پر آنے کے بعد اس اصطلاح کو عمومیت حاصل ہوئی اور عباسی خلیفہ متوکل (عہد حکومت: 861-847ء) کے زمانے میں جب تحریک اعتزال کا زور ٹوٹا، حکومت سے اس کی گرفت ختم ہوئی تو امت کے عمومی دھارے کو قوت کے ساتھ سر ابھارنے کا موقع ملا اور یہ اصطلاح باضابطہ طور پر اس کے لیے استعمال کی جانے لگی۔ متوکل خاص طور پر بدعت کا مخالف اور سنت کا مؤید تھا۔ اس لیے اسے محی السنۃ (سنت کا احیا کرنے والا) قرار دیا گیا۔

دوسری طرف اہل تشیع سے امتیاز کے لیے بھی اس اصطلاح کا بطور خاص استعمال کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ خصوصاً 1023ء میں غزنویوں اور 1062ء میں سلجوقیوں کے ہاتھوں یوہیہوں کی، جو شیعہ تھے، شکست ہوئی تو ان کے نظریات و اعتقادات سے تمیز کے لیے اس اصطلاح کا بڑے پیمانے پر استعمال کیا جانے لگا۔ اس کو حکومت و اقتدار کی باضابطہ سرپرستی حاصل ہو گئی۔ متوکل کی اہل سنت کی سرپرستی کی پالیسی پر دوسرے عباسی اور غیر عباسی (سنی) حکمرانوں نے بھی عمل کیا۔ سلجوقیوں کے عہد حکومت میں مدارس کے قیام کا ایک اہم مقصد اہل سنت والجماعت کے نظریات کا فروغ و دفاع تھا۔ صلاح الدین ایوبی نے جسے صلیبی جنگوں میں قابل فخر کامیابیوں کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی، مسلک اہل سنت کا داعی اور اس کا سرپرست تھا۔ اس نے اس کو اپنا سرکاری موقف قرار دیا۔ اس تعلق سے محمود غزنوی کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس نے اپنے نقطہ نگاہ کے مطابق اہل سنت کے نظریات کو مقبول عام بنانے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں دہلی سنت اور مغلیہ حکومت کے ذریعہ برصغیر ہند میں مذہب اہل سلطنت کو تائید و وسعت حاصل ہوئی۔

دوسری تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں فقہاء، محدثین اور مفسرین کی جماعت نے خاص طور پر اہل سنت کی نظریاتی تشکیل میں اہم رول ادا کیا۔ فقہ کے حوالے سے چار مکاتب فقہ: حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کو قبول عام حاصل ہوا اور ابو حنیفہ النعمان، ابو ادریس شافعی، مالک بن انس اور احمد بن حنبل جن سے یہ چاروں مکاتب فقہ منسوب ہیں، ان کے علاوہ حسن بصری، ابراہیم نخعی، اوزاعی، لیث بن سعد اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ، فقہ کے حوالے سے اہل سنت والجماعت کے ترجمان قرار پائے۔ اسی طرح حدیث میں صحاح ستہ: صحیح بخاری، صحیح مسلم، ترمذی،

ابوداؤد، ابن ماجہ، نسائی کی شکل میں حدیث کا غیر معمولی ذخیرہ سامنے آیا اور حدیث کے حوالے سے یہ اور اسی طرح حدیث کی دوسری اہم کتابوں کے مؤلفین کو اس جماعت کی ترجمانی کا حق حاصل ہوا۔ تفسیر میں ابن جریر طبری (جامع البیان عن تاویل القرآن)، ابو عبد اللہ قرطبی (الجامع لاحکام القرآن)، ابن کثیر (تفسیر القرآن العظیم)، عبد اللہ بن عمر بیضاوی (انوار التزیل واسرار التاویل) اور مفتاح الغیب (نحر الدین رازی) وغیرہ نے اہل سنت والجماعت کی فکر کی ترجمانی کی۔ اور یوں اس جماعت کی مقبولیت بڑھتی چلی گئی۔

اسلامی تاریخ میں ارباب علم و فضل کی نسبتاً زیادہ بڑی تعداد اسی کتب فکر سے وابستہ رہی اور اس نے اس کے افکار و نظریات کی تشکیل و استحکام میں اہم کردار ادا کیا۔

افکار و نظریات

اہل سنت والجماعت کے عقائد و افکار کا ماخذ کتاب اللہ، رسول اللہ کی صحیح سنت اور سلف صالحین کا اجماع ہے۔ سنت صحیحہ میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو آحاد کہلاتی ہیں یعنی وہ صرف ایک یا دو راویوں سے مروی ہیں۔ کتاب و سنت کی تفہیم خود نصوص سے ہوتی ہے۔ البتہ ابہام کی شکل میں سلف صالحین کی فہم سے استفادہ کیا جاتا ہے۔ ان سلف صالحین میں فقہاء و محدثین، مفسرین اور اہل لغت و بیان وغیرہ سب شامل ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک عقل صریح نقل صحیح کے قطعی طور پر موافق ہوتا ہے دونوں کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا۔ اگر عقل و نقل میں تعارض ہو تو نقل کو عقل پر ترجیح دی جائے گی۔

توحید: اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور اپنی ازلی صفات میں واحد ہے۔ اس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس طرح وہ اپنے افعال میں بھی واحد و یگانہ ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ اہل سنت کا اس پر اجماع ہے کہ کلام اللہ کی ازلی صفات میں سے ہے۔ وہ غیر مخلوق اور غیر حادث ہے۔ اللہ کے لیے وہ صفات ثابت ہیں جو قرآن کی آیات اور سنت صحیحہ سے ثابت ہیں۔ لیکن نہ تو اس کی کوئی مثال ممکن ہے اور نہ کیفیت بیان کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح جن صفات کی اللہ اور اس کے رسول نے اس کی ذات سے نفی کی ہے، ان کے بغیر کسی تحریف اور تعطیل کے نفی کی جائے گی۔ اللہ کی صفات میں تمثیل و تعطیل کفر ہے۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہوگا۔

محمد ﷺ آخری نبی ہیں اب ان کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ آپ پر وحی کا سلسلہ قیامت تک کے لیے ختم ہو چکا ہے، آپ کو شفاعت کا حق حاصل ہے۔ تقدیر خیر و شر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اور اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ دنیا میں جو چیزیں بھی وجود میں آئیں یا آتی ہیں، اللہ تعالیٰ کو ان کے وجود میں آنے سے قبل ان کا علم رہتا ہے۔ اور اللہ نے ان کو لوح محفوظ میں لکھ رکھا ہے۔ وہی خالق خیر و شر ہے۔ انسان کے افعال کا خالق وہی ہے۔

مرتب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اللہ چاہے تو انہیں معاف کر دے اور چاہے تو عذاب دے۔ گناہ گار مومنین اپنی سزا کی مدت پوری کرنے کے بعد بالآخر جنت میں چلے جائیں گے۔ لیکن کوئی کافر جنت میں نہیں جائے گا خواہ ایمان سے محرومی کے ساتھ کتنی ہی نیکیاں کرنے والا کیوں نہ ہو۔

قرآن اپنے حروف و معانی کے ساتھ اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور کسی بھی قسم کی تحریف و تبدیلی سے محفوظ ہے۔

امامت یا خلافت یا تواجماع امت سے منعقد ہوتی ہے یا ارباب حل و عقد کی بیعت سے۔ صحابہ کرام تمام کے تمام عادل ہیں اور وہ اس امت کی سب سے افضل جماعت ہیں۔ ان میں سب سے افضل ابوبکر، پھر عمر، پھر عثمان، پھر علی ہیں۔ آل بیت رسول سے محبت دین کے تقاضوں میں سے اہم تقاضا ہے۔

12.4 شیعہ

مختصر تعارف:

لفظ شیعہ کے معنی ساتھ دینے والے اور انصار و مددگار کے ہیں۔ قرآن میں اس معنی میں یہ لفظ متعدد آیات میں استعمال ہوا ہے۔ (القصص: 15، الصافات: 83)، اصطلاحی معنی میں اس کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو اس بات کی قائل ہوئی کہ پیغمبر اسلام کے اصل جانشین حضرت علی تھے۔ پیغمبر اسلام نے عذیر خم کے مقام پر فرمایا تھا کہ من كنت مولاه فعلى مولاه (جس کا میں مولی ہوں اس کے علی بھی مولی ہیں) (نسائی: 8145) اہل تشیع اس بات کے قائل ہیں کہ امامت یا خلافت عوامی مصالح میں سے نہیں ہے کہ اسے عوام کی رائے اور صواب دید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ ارکان دین میں سے ہے۔ اس لیے نبی علیہ السلام پر اپنے جانشین کو متعین کرنا واجب تھا۔ چنانچہ انہوں نے انہیں اپنا وصی مقرر کیا۔ اس بنا پر وہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو (زیدی فرقہ سے استثناء کے ساتھ) جائز تصور نہیں کرتے۔ اہل تشیع کے مطابق، شیعہ کا اطلاق ان پر اس پس منظر کی بنیاد پر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے اس سوال کے جواب میں کہ ”خیر البریہ“ (سب سے بہتر لوگ) کون ہیں، انہوں نے فرمایا کہ: ”اے علی! تم اور تمہاری اتباع کرنے والے (انت یا علی و شیعتك) (طبری: جامع البیان عن تادیل آی القرآن) عظیم سنی عالم محمد بن عبدالکریم شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں شیعہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”شیعہ وہ ہیں جنہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مشابعت کی یعنی خصوصی طور پر ان کا ساتھ دیا اور اس بات کے قائل ہوئے کہ حضرت علی نص اور وصیت کے ذریعہ خواہ و ظاہر ابو یا باطناء، امام تھے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ امامت رسول اللہ کی اولاد کا حق ہے۔ اس حق سے اولاد رسول کی محرومی یا تو دوسروں کے ظلم کی بنیاد پر ہوگی یا اپنی طرف سے تقیہ کی بنیاد پر“۔ اہل تشیع کی فاضل شخصیت شیخ مفید اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: ”شیعہ وہ ہیں جنہوں نے حضرت علیؓ کا ساتھ دیا اور تمام اصحاب رسول پر ان کی ترجیح اور تفضیل کے قائل ہوئے۔ ان کا اعتقاد ہے کہ علی امام ہیں یا تو رسول اللہ کی وصیت کی بنیاد پر یا نص کی سطح پر اللہ کے ارادے کی بنیاد پر جیسا کہ امامیہ کا خیال ہے یا بیان وصف کی بنیاد پر جیسا کہ ”جارودیہ“ (ایک شیعہ فرقہ) کا خیال ہے۔“

شیعہ اہل سنت کے بعد مسلمانوں کا سب سے بڑا فرقہ ہے۔ دنیا میں شیعوں کی مجموعی تعداد اس وقت 10% سے 13% فی صد (بعض اندازوں کے مطابق اس سے زیادہ) ہے۔ ایران، بحرین، عراق اور آذربائیجان میں وہ اکثریت میں ہیں جبکہ عالم اسلام کے دوسرے ممالک میں ان کی تعداد اقلیت میں ہے۔ اہل تشیع کے مختلف فرقے پائے جاتے ہیں لیکن ان میں سب سے بڑا فرقہ یا جماعت اثنا عشری کہلاتی ہے۔ ”اثنا عشر“ کے معنی بارہ (12) کے ہوتے ہیں۔ دوسری شیعہ جماعت سے ممتاز کرنے کے لیے ان پر اس کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ بارہ ائمہ معصومین کے عقیدے میں یقین رکھتے ہیں۔ انہیں امامیہ بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری بڑی جماعتوں میں اسماعلیہ اور زیدیہ ہیں۔ زیدیہ یمن

میں اور اسماعیلیوں کی بڑی تعداد ہندوپاک میں پائی جاتی ہے۔

نشور ارتقا

اہل تشیع کی جماعت کی تشکیل بھی سیاسی اختلاف کی بنیاد پر ہوئی۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ کے بعد آپ کا خلیفہ اور جانشین کس کو ہونا چاہیے۔ لیکن ظاہر ہے سیاست اسلام کا ناقابل تقسیم جز ہے، اس لیے یہ اختلاف دینی شکل میں جلوہ گر ہوا۔ خون عثمان کا قصاص فوری طور پر لیے جانے یا نہ لیے جانے کے مسئلے پر لوگ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ حضرت عثمان کے خون کا قصاص فوراً لیے جانے کو ضروری سمجھتا تھا جبکہ دوسرا گروہ فوری طور پر اس کو ضروری تصور نہیں کرتا تھا۔ ابتدا میں ان دونوں پر شیعان عثمان و شیعان علی کے لفظ کا اطلاق کیا گیا۔ احمد امین کے بقول صحابہ میں سے بعض افراد ابوبکر کے مقابلے میں علی کو خلافت کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ ان میں عمار بن یاسر، ابوذر غفاری اور سلمان فارسی وغیرہ شامل ہیں۔ (احمد امین: فخر الاسلام ص 268)۔ پہلا گروہ حضرت معاویہ اور دوسرا گروہ حضرت علی کے حامیوں پر مشتمل تھا۔ شیعان علی و شیعان عثمان کے درمیان 36ھ (بمطابق 656ء) میں جنگ جمل کا معرکہ پیش آیا۔ اس کے بعد 37ھ (بمطابق 657ء) میں حضرت علی اور حضرت معاویہ کی فوجوں کے درمیان زبردست اور خوں ریز جنگ برپا ہوئی جس میں ہزاروں کی تعداد میں دونوں فریقوں کے لوگ شہید ہوئے۔ اس تناظر میں وہ طبقہ ابھر کر سامنے آیا جو نہ صرف حضرت علی کی حمایت کرتا تھا بلکہ ان کے مخالفین جو شامی فوج میں شامل تھے اور ان کے پشت پناہوں کی تکفیر بھی کرتا تھا۔ آگے چل کر حکیم کے واقعے سے ناراض خوارج کی جماعت میں سے ایک خارجی عبدالرحمن بن ملجم نے جب حضرت علی کو شہید کر ڈالا تو اس سے عام مسلمانوں کو جو دلی تکلیف پہنچی وہ اپنی جگہ؛ لیکن وہ گروہ جو حضرت علی کے ساتھ فدائیت کے جذبہ سے سرشار تھا اور جس میں ایسے لوگ شامل تھے جو رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے میں حضرت ابوبکر کے مقابلے میں حضرت علی کی خلافت کے استحقاق کے قائل تھے، فطری طور پر ان کے جذبات زیادہ شدت کے ساتھ مجروح ہوئے۔ اس پس منظر میں اس نقطہ نظر کو قوت حاصل ہوئی کہ حضرت علی رسول اللہ کے وصی تھے۔ یعنی آپ نے ان کی خلافت و جانشینی کی وصیت کی تھی۔ یہ جذبات و نظریات یوں ہی پرورش پاتے رہے۔

61ھ (بمطابق 680ء) میں واقعہ کربلا نے، جس میں نواسہ رسول حضرت حسین بن علی کی مظلومانہ شہادت کا واقعہ پیش آیا، خاص طور پر ان شیعان علی کے ذہنوں کو شدید طور پر متاثر کیا، جو آل رسول کے ساتھ فدایت کا تعلق رکھتے اور خلافت کے تعلق سے انھی کو رسول اللہ کا جانشین و وارث تصور کرتے تھے۔

اہل تشیع کے نزدیک امامت کو، جیسا کہ سابقہ سطور میں ذکر کیا گیا، اصل دین کا درجہ حاصل ہے۔ اس لیے اس تصور نے اس جماعت کی تشکیل کے ساتھ اس کے ارتقا میں اساسی کردار ادا کیا۔ ان کے نزدیک حضرت علی کے بعد حضرت حسن اور ان کے بعد حضرت حسین خلیفہ تھے۔ ان کی شہادت کے بعد ان کے لڑکے زین العابدین خلیفہ ہوئے جو کربلا میں خانوادہ رسول کی نسل کشی سے محفوظ رہ گئے تھے۔ حضرت زین العابدین کے بعد آپ کے بیٹے حضرت امام باقر اور ان کے بیٹے حضرت امام جعفر صادق کے عہد میں اس جماعت کے بہت سے نظریات کو استحکام ملا۔ ان دونوں شخصیات کا شمار وقت کے عظیم و جلیل القدر علما میں ہوتا تھا۔ وہ اموی خلافت کو اسلامی خلافت نہیں مانتے تھے۔ اسے جبر و استبداد کی حکومت تصور کرتے تھے۔ لیکن وہ اس جبر پر صبر کو ترجیح دینے کو اسلامی حکمت کا تقاضا سمجھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے خلفائے بنو امیہ کے ساتھ جنگ و معرکہ آرائی سے گریز کیا۔ سیاسی سرگرمیوں کے بجائے انھوں نے علمی و فکری اور روحانی سرگرمیوں تک خود کو محدود رکھا۔ اس

جماعت کے لوگوں کی ذہنی و فکری اور ایمانی تربیت بنیادی طور پر دراصل انھی دونوں بزرگوں کے ہاتھوں عمل میں آئی۔ خانوادہ رسول کے نمائندے اور علم و روحانیت کے امین اور مرکز و مرجع ہونے کی وجہ سے ان کے وابستگان کی تعداد بڑھتی اور ان کا دائرہ اثر وسیع ہوتا رہا۔

874ء میں گیارھویں (1) امام حسن العسکری کی وفات تک یہ جماعت اہل سنت کے بالمقابل ایک مضبوط جماعتی شناخت کی حامل ہو چکی تھی۔

اہل تشیع کا مرکز ہمیشہ ایران نہیں رہا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان کے متعدد مراکز تھے جن میں کوفہ و یمن بطور خاص شامل ہیں۔ مصر میں اسماعیلی فاطمی شیعوں نے تقریباً تین صدیوں تک مصر اور افریقہ اور افریقہ کے دوسرے علاقوں میں حکومت کی۔ مصر میں جامع ازہر کا قیام انھی کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اس وقت اثنا عشریوں کی اکثریت ایران و عراق میں، اسماعیلیوں کی اکثریت ہندو پاک اور ایران و افغانستان میں اور زیدیوں کی اکثریت یمن میں آباد ہے۔

افکار و نظریات

اہل تشیع کی اکثریت، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اثنا عشریہ سے نسبت رکھتی ہے۔ جس کے مختصر عقائد و افکار درج ذیل ہیں:

صفات خداوندی کے حوالے سے نہ تو وہ ان کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی مخلوقات کے ساتھ ذات خداوندی کی تشبیہ کے قائل ہیں۔ ذات خداوندی کی حقیقت کسی پر عیاں نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص اس کی حقیقت تک رسائی حاصل کر ہی نہیں سکتا۔ کیوں کہ اس کی ذات ہر لحاظ سے لامحدود جبکہ انسان کی ذات ہر لحاظ سے محدود اور متناہی ہے۔ خدا کی صفات اس کی ذات میں جمع ہیں اور وہ اس کی عین ذات ہیں۔ انسان اپنے ارادوں میں مختار ہے مجبور نہیں ہے جیسا کہ جبر یہ کا نظریہ ہے۔ اہل تشیع کی حدیث کی اہم کتاب اصول کافی میں ہے کہ: لا جبر ولا تفویض و لکن امر بین امرین یعنی نہ جبر اور نہ تفویض (جبر کا برعکس: اختیار مطلق) بلکہ اس کی درمیانی صورت درست ہے۔

محمد ﷺ خاتم الانبیاء ہیں اور قرآن تحریفات سے بالکل پاک ہے۔ (تحریف کے نظریے کی جو نسبت ان کی طرف کی جاتی ہے اس سے اثنا عشری علما مکمل طور پر برأت کا اظہار کرتے ہیں۔) وہ معاد جسمانی و روحانی دونوں کے قائل ہیں۔ البتہ آخرت کے حوالے سے ان کا عقیدہ ہے کہ اس سے قبل بھی ایک مرتبہ امام مہدی کی آمد پر امام حسین کے قاتلین اور اسی طرح دیگر بیت سے ظالمین اور سرکشوں کو زندہ کیا جائے گا اور خود امام حسین سمیت خانوادہ رسول کے دوسرے افراد زندہ کیے جائیں گے۔ اور ظالمین و قاتلین سے ان کے ظلم و خوں ریزی کا بدلہ لیا جائے گا۔ وہ اسے ”رجعت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے بنیادی عقائد میں امامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ وہ رسول اللہ کے بعد بارہ ائمہ معصومین کے قائل ہیں۔ امام نبی کی طرح ہی گناہوں سے معصوم ہوتا ہے۔ ان کے مطابق پیغمبر اسلام کے بعد ہر دور اور زمانے میں کوئی نہ کوئی امام موجود رہا ہے۔ یہ امام معصوم ہوتا ہے اور امامت کا منصب اہل بیت یعنی پیغمبر اسلام کے خانوادے تک ہی خاص ہے۔ امام یا خلیفہ کی تعیین ان کے نزدیک نص یعنی پیغمبر اسلام کے صریح اور واضح فرمان کے مطابق ہونی چاہئے اور بعد والے امام کے لیے پہلے امام کی تصریح ضروری ہے بالفاظ دیگر امام بھی پیغمبر کی طرح خدا کی طرف سے متعین ہوتا ہے۔ اہل سنت اور دوسرے اسلامی فرقوں کی طرح امام یا خلیفہ کے انتخاب و تعیین میں عوام و خواص کی مرضی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ حضرت علی رسول اللہ کے وصی اور اولین جانشین تھے۔ رسول اللہ کے بعد

خلافت کا اصل حق انہی کو حاصل تھا۔ ان سے پہلے خلفائے ثلاثہ: ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ کی خلافت غیر شرعی اور ناجائز تھی۔ ان کے نزدیک افضل کے رہتے ہوئے مفضول یعنی غیر افضل کی امامت درست نہیں ہے۔ (شیعوں میں سے زیدیوں کا نظریہ اس کے برعکس ہے وہ حضرت علیؓ کو افضل تصور کرتے ہوئے بھی ان کی خلافت کے جواز کے قائل ہیں۔)

اللہ تعالیٰ عادل ہے۔ اس لیے یہ محال ہے کہ خدا بلا وجہ کسی کو سزا دے اور بلا وجہ کسی کو معاف کر دے۔ یہ محال ہے کہ وہ اپنا وعدہ وفانہ کرے۔

عقل کے ذریعہ اشیا کی خوبی و بدی اور حسن و قبح کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ کی طرح یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ اشیا کے حسن و قبح کا معیار ادراک صرف شریعت ہے۔ بنا بریں آسمانی شریعتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی بعض امور عقل کی بدولت انسانوں کے لیے واضح تھے جیسے عدل اور نیکی کی خوبی اور ظلم و ستم کی برائی نیز ہدایت، امانت، شجاعت اور سخاوت وغیرہ۔

(ہمارے عقائد: شیعہ عقائد کی مختصر وضاحت اور بعض دوسرے مسائل: آیۃ اللہ العظمیٰ مکارم شیرازی (اردو)

اسماعیلی اور زیدی شیعوں کے عقائد میں اثنا عشری شیعوں کے مقابلے میں بعض اختلافات پائے جاتے ہیں لیکن بنیادی امور میں ان کے اندر اتفاق پایا جاتا ہے۔

12.5 خوارج

مختصر تعارف:

اسلام کے دور اول میں جو فرقے پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک فرقہ خوارج ہے۔ خوارج خارجی کی جمع ہے۔ اس گروہ کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس نے حضرت علیؓ کے خلاف خروج یعنی بغاوت کی اور جماعت حق سے نکل گیا۔ وہ خود اپنی جماعت کو جماعت مومنین کا نام دیتے تھے۔ بعض علمائے اہل سنت کے نزدیک خوارج کا اطلاق ہر اس گروہ پر ہو سکتا ہے جس کے اندر خوارج کی صفات پائی جاتی ہوں۔ لیکن عرف عام میں اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے جنگ صفین (657ء)، جو حضرت علیؓ اور حضرت معاویہ کے درمیان ”صفین“ (عراق) کے مقام پر ہوئی، کے موقع پر واقعہ تحکیم کے بعد (جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) حضرت علیؓ کی جماعت سے مخرف ہو کر اپنی الگ جماعت قائم کر لی اور حضرت علیؓ اور ان کی جماعت کی تکفیر کرنے لگے۔ یہ نہایت شدت پسند جماعت تھی۔ اپنی جماعت کے علاوہ تمام دوسرے لوگوں کی تکفیر اس کا شعار تھا۔ اور اس تکفیر کے نتیجے کے طور پر وہ عام مسلمانوں کے جان و مال کو حلال و مباح تصور کرتی ہے۔ چنانچہ اسے جہاں بھی جس طرح بھی اپنے مخالف مسلمانوں کا خون بہانے کا موقع ملا اس نے اس سے دریغ نہیں کیا۔ خوارج متضاد صفات کی حامل جماعت تھی۔ ایک طرف مسلمانوں کے خون ناحق سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے تھے لیکن دوسری طرف اس کا ذوق عبادت اور زہد و تقویٰ کا مزاج قابل رشک تھا۔ نماز روزے میں انہماک کے ساتھ تلاوت قرآن سے ان کی زبانیں تر رہتی تھیں۔ ان کے مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جماعت مسلمین سے ان کی بغاوت خاص دینی جذبے کے تحت تھی۔ اس میں دنیا پسندی کا کوئی دخل نہ تھا۔ فصاحت و بلاغت اور خطابت و بیان کا انہیں ملکہ حاصل تھا۔ نہایت بے خوف اور شجاعت کے خوگر تھے۔ اپنے مسلک اور نظریے کی حمایت میں وہ ہمہ دم مناقشے اور مناظرے کے لیے تیار رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ

وہ اپنے متاثرین کا ایک بڑا حلقہ قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اپنے نقطہ نظر کے مطابق وہ ظالم امرا و حکام کے خلاف خروج کو وقت کا سب سے اہم اجتماعی فریضہ تصور کرتے تھے۔ چنانچہ عام مسلمانوں کے ساتھ ان کی متعدد جنگیں ہوئیں جن میں بڑی تعداد میں فریقین کے افراد ہلاک ہوئے۔ عام مسلمانوں کی طاقت کمزور ہوئی۔

خوارج کے فتنے سے امت مسلمہ میں تکفیر اور تشدد پسندی کے فتنے کو بڑھا دیا۔ اور بعد کی اسلامی تاریخ پر اس کے ناخوشگوار اثرات مرتب ہوئے۔ اسلام کے بعد کے تاریخی ادوار میں متعدد ایسی جماعتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے مسلمانوں کی تکفیر اور تشدد و انتہا پسندی کے حوالے سے خوارج کے نقوش قدم کی پیروی کی۔ موجودہ دور میں بھی ایسی جماعتیں موجود ہیں یا موجود رہی ہیں جن پر خوارجی فکر کے اثرات پائے جاتے ہیں۔

اس جماعت کے احوال کا ماخذ اہل سنت کی کتابیں ہیں۔ خود اس جماعت کی اپنی کتابیں موجود نہیں ہیں جن سے ان کے نظریات و افکار پر روشنی پڑتی ہو۔

نشو و ارتقا

ایک فرقے یا جماعت کی شکل میں خوارج کا ظہور تحکیم کے واقع سے ہوا۔ واقعے کی تفصیل یہ ہے کہ جنگ صفین میں، حضرت معاویہؓ شامی فوج جب حضرت علیؓ کی فوج کے مقابلے میں شکست سے دوچار ہونے کے قریب پہنچی تو حضرت عمرو بن العاصؓ (جو شامی فوج کے قائدین میں سے تھے) کے مشورے پر شامی فوجیوں نے قرآن کو نیزے پر اٹھالیا۔ اور اس بات کا مطالبہ کیا فریقین کے درمیان فیصلہ اب شمشیر و سناں کی بنیاد پر نہیں بلکہ کتاب اللہ کو حکم (حج) بنا کر کیا جائے۔ اس واقعے کو واقعہ ”تحکیم“ (حکم بنانا) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ بظاہر حضرت علیؓ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ یہ محض سیاسی چال ہے۔ اس کا شکار نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن قرآن کریم کے احترام، خون مسلم کے تحفظ کے خیال اور فوج کی اکثریت کے مزاج کو دیکھتے ہوئے انہوں نے اسے قبول کر لیا۔ چنانچہ دونوں فریقوں کی طرف سے دو حکم متعین کیے گئے۔ حضرت علیؓ کی جماعت کی طرف سے ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاویہؓ کی جماعت کی طرف سے عمرو بن العاصؓ وقت اور مقام کی تحدید و تعین کے بعد دونوں فریقوں کے درمیان اس بات پر صلح ہو گئی۔ لیکن حضرت علیؓ کی جماعت کے تقریباً 12000 افراد نے حضرت علیؓ کے تحکیم کو قبول کر لینے کی شدت کے ساتھ مخالفت کی اور حضرت علیؓ کی جماعت سے الگ ہو کر ”حروراء“ (عراق) کے مقام پر چلے گئے۔ اس مقام کی نسبت سے انہیں ”حروریہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی دلیل تھی کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باغیوں (حضرت معاویہؓ اور ان کے اصحاب) کے بارے میں فیصلہ کر دیا ہے تو انسان کو حکم بنانا قرآن کی صریح خلاف ورزی ہے۔ انہوں نے اپنے موقف کا اظہار اس مشہور جملے میں کیا کہ ”لا حکم الا للہ“ (حکم اور فیصلہ صرف اللہ کا ہے)۔ حضرت علیؓ کا تبصرہ اس جملے پر یہ تھا کہ: ”یہ جملہ حق ہے لیکن اس کی مراد باطل ہے (کلمہ حق ارید بھا الباطل) انہوں نے علیؓ سے تحکیم سے برأت اور انکار کا مطالبہ کیا لیکن علیؓ اپنے اس موقف پر قائم رہے کہ اللہ تعالیٰ نے معاہدے کے بعد اس پر قائم رہنے کا حکم دیا ہے (النحل: 91) حضرت علیؓ کے موقف سے مایوس اور غضب ناک ہو کر انہوں نے عبداللہ بن وہب الراسی کی قیادت میں اپنی جماعت تشکیل دی اور عام مسلمانوں کے ساتھ قتل و قتال کو اپنا شعار بنالیا۔ ایک خارجی نے سب سے پہلے اپنے اونٹ پر سوار ہو کر اصحاب علیؓ اور اصحاب معاویہؓ میں سے ایک ایک فرد کو قتل کر کے اعلان کیا کہ ہم علیؓ اور معاویہؓ دونوں سے بری ہیں۔

حضرت علی نے ان کو ان کے موقف سے باز رکھنے کے لیے، ان کے ساتھ مناظرہ کیا۔ اور حتی الامکان انہیں دلائل کے ذریعہ قائل کرنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں ان میں سے تقریباً 1000 فوجی حضرت علیؑ کے خیمے میں آ گئے۔ لیکن ان کی اکثریت اپنے رویے میں آخری حد تک شدت پسند اور ان کے ساتھ جنگ پر آمادہ رہی۔ چنانچہ مختلف قوتوں میں ان کے ساتھ متعدد جنگیں یا جنگی جھڑپیں ہوئیں اور ان کی قوت بڑھتی رہی۔ حضرت علیؑ نے ان کے ساتھ مختلف اسالیب میں صلح کی پیش کی۔ انہوں نے کہا کہ ہم تمہارے تعلق سے تین باتوں کا ذمہ لیتے ہیں: (1) ہم تمہیں مسجد سے نہیں روکیں گے (2) نہ ہی مال غنیمت (فی) سے تم کو محروم کریں گے اور (3) نہ ہی تم لوگوں کے ساتھ برسر جنگ ہوں گے جب تک تم خود اس کی شروعات اور فساد کا ارتکاب نہ کرو؛ لیکن صلح کی پیش کش کا ان پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا جس کے نتیجے میں معرکہ نہروان (659ء) پیش آیا، جس میں ان کی اکثریت ہلاک ہو گئی اور آخری حد تک ان کا زور ٹوٹ گیا۔ تاہم اس جماعت کے باقی افراد قتل و غریب کی سرگرمیوں میں مشغول رہے۔ انہوں نے حضرت علیؑ و معاویہ اور عمرو بن العاص کے قتل کی سازش اور منصوبہ بندی کی۔ چنانچہ حضرت علیؑ انہی کے ایک فرد عبد الرحمن بن ملجم کے ہاتھوں شہید ہوئے البتہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص ان کی خفیہ قتل کی سازش سے محفوظ رہے۔

عہد نبی امیہ کے تقریباً پورے عرصے میں خوارج حکومت کے خلاف اپنی تخریبی اور جارحانہ سرگرمیوں میں مشغول رہے۔ جس کے نتیجے میں حکومت بنی امیہ کمزور ہو کر رہ گئی۔ 64ھ میں نافع بن الازرق کی قیادت میں خوارج نے خوب ہنگامہ و فساد مچایا 76ھ میں شیبہ بن یزید کی قیادت میں انہوں نے حجاج بن یوسف ثقفی کی فوجوں کو متعدد بار شکست دی۔ 127ھ میں عثک بن قیس شیبانی کی قیادت میں امویوں کے ساتھ جو انہوں نے معرکہ گرم کیا اس میں لاکھوں کی تعداد میں فوج شامل تھی۔ اس جنگ میں انہوں نے کوفہ پر قبضہ کر لیا۔ 130ھ میں امویوں نے انہیں شکست دی اور پھر ان کی قوت بکھر گئی۔ چنانچہ عہد عباسی میں ان کا وجود تو باقی رہا لیکن ان کی قوت کے قابل ذکر واقعات سامنے نہیں آئے۔ اور اس طرح یہ جماعت آہستہ آہستہ ختم ہوتی چلی گئی۔ خوارج کو مغرب (مراکش) اور عمان میں حکومت تشکیل دینے کا بھی موقع ملا۔

اب موجودہ دور میں خوارج باقی نہیں رہے۔ البتہ ان کا ایک فرقہ، فرقہ اباضیہ کے افراد عمان اور بعض دوسرے عرب و افریقی ممالک میں پائے جاتے ہیں۔ علمائے اہل سنت کے مطابق اباضیہ خوارج کا ہی فرقہ ہے لیکن خود اباضی خوارج کی طرف اپنی نسبت سے انکار کرتے ہیں اور اسے ایک تاریخی غلط فہمی قرار دیتے ہیں۔

خوارج کے مختلف فرقے تھے۔ عبد القادر بغدادی نے اپنی کتاب ”الفرق بین الفرق“ میں ان کے فرقوں کی تعداد بیس لکھی ہے۔ (ص 72) خوارج کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنے عقائد و نظریات میں خود باہم شدت کے ساتھ مختلف تھے۔ بہت ہی معمولی اور چھوٹی چھوٹی باتوں میں ان کے اندر اختلاف پیدا ہو جاتا تھا اور اس طرح ایک نیا فرقہ وجود میں آ جاتا تھا۔ ابتدا میں وہ چند اصولی باتوں پر متفق تھے جن میں ان کی نظر میں سب سے اہم بات دو تھی۔ (1) حضرت علیؑ و حضرت عثمان، جنگ جمل میں شریک ہونے والے افراد، تحکیم کے واقعے میں حکم بننے والے افراد، ابو موسیٰ اشعرؓ اور عمرو بن العاصؓ اور ان تمام لوگوں کی تکفیر جنہوں نے تحکیم پر رضامندی کا اظہار کیا اور (2) ظالم سلاطین کے خلاف خروج اور بغاوت لیکن بعد میں ان اصولی باتوں میں فروغی باتیں شامل ہوتی چلی گئیں اور ان کے اتحاد میں شکاف پیدا ہوتا چلا گیا۔

ان کے اہم اور بڑے فرقے حسب ذیل ہیں:

(1) محکمہ: یہ سب سے بنیادی فرقہ ہے۔ اس کو محکمہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے لا حکم الا للہ کا نعرہ بلند کیا۔ اس کا پہلا سربراہ عبد اللہ

بن وہب الراسی تھا جس نے معرکہ نہروان میں اپنے لشکر کی قیادت کی۔ اس فرقے کے لوگ اپنی تلواریں سونت کر اپنے مخالفین کی صفوں میں گھس جاتے تھے اور اس وقت تک تلوار کو میان میں نہیں رکھتے تھے جب تک وہ خود قتل نہ ہو جائیں۔

2۔ ازرقہ: اس جماعت کا سردار نافع بن الازرق تھا۔ نافع بن الازرق نے خوارج کے درمیان مزید اختلافات کے بیج بوئے۔ اس نے اہل قبلہ کی نہ صرف تکفیر پر اکتفا کیا بلکہ ان کو قیدی اور غلام اور باندی بنانے کو جائز ٹھہرایا۔ ان کے ساتھ نکاح اور ان کے ذبیحے کو حرام قرار دیا۔ اس فرقے کے لوگ فارس، کرمان، جستان اور مکران وغیرہ میں پھیل گئے۔

3۔ انجذات: اس جماعت کا سربراہ نجدہ بن عامر بن عبد اللہ تھا۔ یہ بھی اپنی شجاعت و بہادری میں فائق تھا۔ اس نے صنعاء اور بحرین وغیرہ کے علاقے پر قبضہ کر لیا تھا۔ بعض علما کے قول کے مطابق نجدات بھی ازرقہ وغیرہ کی طرح مخالفین کے معاملے میں انتہا پسندانہ نظریات رکھتے تھے۔ لیکن بعض علما انہیں دوسرے فرقوں کے مقابلے میں معتدل شمار کرتے ہیں۔ (موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، ص، 360)

4۔ اباضیہ: اس فرقہ کا سربراہ اول جابر بن زید ازدی ہے لیکن یہ فرقہ اس فرقے کی دوسری اہم شخصیت عبد اللہ بن اباضی سے مشہور ہے۔ ان مشہور فرقوں کے علاوہ دوسرے فرقے یہ ہیں: عجارہ، الصفریہ، حازمیہ، اخشیہ، شیبانیہ، معبدیہ، رشدیہ وغیرہ۔ (بغدادی: 72)

افکار و نظریات

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا خوارج عبادات اور اخلاق کے لحاظ سے نہایت دین دار، متقی اور پرہیزگار تھے۔ گناہ کبیرہ سے اس حد تک اجتناب کا نظریہ رکھتے تھے کہ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر تصور کرتے تھے۔ جھوٹ سے اس حد تک پرہیز کرتے تھے کہ ان کی حدیثیں صحیح ترین ہوا کرتی تھیں۔ لیکن اپنی جہالت اور اسلام کی نادان دوستی کی نفسیات کی بنا پر وہ اہل سنت کے نقطہ نظر کے مطابق، بدعت کی راہ پر چل نکلے تھے۔

بنیادی طور پر خوارج ایک سیاسی فرقہ تھا۔ معتزلہ اور قدریہ وغیرہ کی طرح کلامی اور اعتقادی فرقہ نہ تھا۔ اس لیے ان کے بیشتر افکار اسلامی سیاست کے نظریاتی محور پر ہی گھومتے نظر آتے ہیں۔ عموماً اسلام کے بنیادی عقائد میں انہیں کوئی اختلاف نہ تھا۔

خوارج خلافت کو (اہل تشیع کے برعکس) کسی خاص نسل، قوم یا خاندان تک محدود نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ خلیفہ کا انتخاب جمہور عوام کی مرضی اور ان کے آزادانہ انتخاب سے ہونا چاہیے۔ اس انتخاب کو کسی ایک گروہ تک محدود نہیں رہنا چاہیے۔

منصب خلافت پر فائز خلیفہ کے لیے ان کی شرائط نہایت سخت تھیں۔ ان کی نظر میں خلیفہ اسی وقت تک خلافت کا اہل رہ سکتا ہے جب تک کہ اس سے کسی کبیرہ گناہ کا صدور نہ ہو۔ ورنہ دوسری صورت میں اس کو معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا بھی جائز ہوگا۔

ان کے نزدیک نہ تو خلافت کے لیے قریشی ہونا شرط ہے اور نہ ہی عرب ہونا، حتیٰ کہ ایک پابند شرع غلام بھی خلیفہ ہو سکتا ہے۔ ان کی نظر میں غیر قریشی یا غیر عربی خلیفہ کو ترجیح حاصل تھی کیوں کہ اس صورت میں اسے معزول یا قتل کرنا آسان ہوگا۔

اگر چالیس لوگ امام کو تسلیم نہ کرنے والے ہو جائیں تو اس کے خلاف بغاوت جائز ہے۔ جب تک تعداد تین سے کم نہ ہو جائے اس

وقت تک بغاوت کرنے والوں کو میدان کارزار میں سینہ سپر رہنا چاہیے۔

ان کے بعض فرقوں (نجدات) کے نزدیک امامت اصل دین میں سے نہیں ہے۔ اگر لوگ امام یا خلیفہ کے بغیر اپنے کام خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے لیں تو امام کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کو وہ کافر تصور کرتے تھے۔ خواہ یہ گناہ یا خطاے اجتہادی ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کا خون ان کی نظر میں حلال تھا۔ اسی بنا پر وہ حضرت علی و عثمان، جنگ جمل میں شریک صحابہ حضرت طلحہؓ، زبیرؓ، حضرت عائشہؓ، اصحاب علیؓ، معاویہؓ، واقعہ تحکیم میں حکم بننے والے ابو موسیٰ اشعری و عمر بن العاص کی تکفیر کرتے تھے۔ حضرت عثمان کے خون کو وہ حلال سمجھتے تھے اور اس کا قصاص جائز نہیں سمجھتے تھے۔ وہ حضرت عثمان کے ابتدائی چھ سال (جوان کی نظر میں اقربا پروری سے خالی تھے) اور حضرت علی کی صفین تک کی خلافت کو صحیح مانتے تھے۔

وہ ہر اس شخص کو جوان کے نظریات سے متفق نہ ہو، کافر تصور کرتے تھے۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو وہ ظلم و جور کے خلاف فریضہ کی اساس تصور کرتے تھے۔ بعض خوارج کے نزدیک عورتوں کی امامت بھی جائز تھی۔ عرب اور موالی (اہل عجم) کے درمیان ہر سطح پر مکمل مساوات کے قائل تھے۔ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کو وہ تسلیم نہیں کرتے تھے کیوں کہ اس کا ذکر قرآن میں موجود نہیں ہے۔

12.6 خلاصہ

اہل سنت و الجماعت کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو اس کے بقول بدعتی جماعتوں: شیعہ، خوارج اور معتزلہ و جبریہ وغیرہ کے بالمقابل ظہور میں آیا۔ ملت اسلامیہ کی غالب اکثریت اس فرقے یا جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ اپنے اوپر اہل سنت کا اطلاق اس دعوے سے کرتی ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کی سنت صحیحہ کے ساتھ شدت کے وابستہ ہے۔ ”الجماعت“ کا لفظ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ صحابہ کرام کے آثار و اعمال کو بھی اپنے دانتوں سے پکڑتی ہے۔

اہل سنت کی اصطلاح اس ماحول کی پیداوار ہے جب عہد اموی میں مختلف کلامی اور سیاسی فرقے ظہور میں آئے جنہوں نے مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے ہٹ کر اپنی فکری راہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ چوتھی صدی ہجری میں اشعری تحریک کو ابھرنے کے بعد اس اصطلاح کو عمومیت حاصل ہوئی۔ اور متوکل کے زمانے میں جب اعتزال کا زور ٹوٹا، حکومت سے اس کی گرفت ختم ہوئی تو امت کے عمومی دھارے کو قوت کے ساتھ سرا بھارنے کا موقع ملا جس پر اس اصطلاح کا اطلاق کیا گیا۔ تاریخ کے اکثر ادوار میں ارباب علم و فضل کی نسبتاً سب سے زیادہ بڑی تعداد اسی مکتب فکر سے وابستہ رہی اور اس نے اس کے افکار و نظریات کی تشکیل و استحکام میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ اپنے بقول توحید کے باب میں کلامی فرقوں کی افراط و تفریط سے پاک ہے۔ اہل سنت کا اجماع ہے کہ قرآن اللہ کی ازلی صفت ہے اور وہ غیر مخلوق اور غیر حادث ہے۔ تقدیر خیر و شر پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ امامت و خلافت یا تو اجماع امت سے منعقد ہوتی ہے یا ارباب حل و عقد کی بیعت سے۔

شیعہ کے معنی ساتھ دینے والے اور انصار و مددگار کے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ متعدد آیات میں استعمال ہوا ہے۔ اہل تشیع اس بات کے قائل ہیں کہ امامت یا خلافت عوامی مصالح میں سے نہیں ہے کہ اسے عوام کی رائے اور صوابدید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ ارکان دین میں سے

ہے۔ اس لیے نبی علیہ السلام نے اپنے بعد حضرت علی کو اپنا وصی اور خلیفہ مقرر کیا۔ شیعہ اہل سنت کے بعد مسلمانوں کا سب سے بڑا فرقہ ہے۔ جنگ جمل و جنگ صفین کے ماحول میں وہ طبقہ ابھر کر سامنے آیا جو حضرت علی کا حامی اور فدائی تھا۔ پھر واقعہ کربلا میں حضرت حسین کی شہادت اور خانوادہ رسول کی سفاکیت کے ساتھ قتل و خون ریزی کے واقعے نے اس طبقے کے ذہن کو شدت کے ساتھ متاثر کیا۔ اس واقعے پر غم و غصے اور نوحہ و ماتم کے اظہار نے اس طبقے یا جماعت کی شناخت کی تشکیل میں مزید اضافی رول ادا کیا۔

اہل تشیع کے نزدیک امامت کو اصل دین کا درجہ حاصل ہے۔ ان کے نزدیک حضرت علی خلیفہ اول تھے۔ ان کے بعد بالترتیب حضرت حسن اور حضرت حسین خلیفہ تھے۔ شیعوں میں سے اثنا عشری بارہ اماموں کی خلافت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اہل بیت کے ساتھ عقیدت و محبت اور امامت کے تصور نے اس جماعت کی شناخت کو استحکام بخشا۔ اہل تشیع کو اموی اور عباسی حکمرانوں نے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ کیوں کہ وہ انھیں اپنی خلافت کا باغی اور حریف تصور کرتے تھے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اہل تشیع کے متعدد مراکز تھے جن میں کوفہ و یمن بطور خاص شامل ہیں۔ اس کے متعدد فرقے ہیں جن میں اثنا عشری کے علاوہ، جو ایران کا سرکاری مذہب ہے، زیدی اور اسماعیلی شامل ہیں۔ زیدی یمن میں، جب کہ اسماعیلیوں کی اکثریت و ہندوپاک کے علاوہ یورپ و امریکہ کے ممالک میں آباد ہے۔ صفات خداوندی کے حوالے سے نہ تو اہل تشیع ان کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی وہ مخلوقات کے ساتھ ذات خداوندی کی تشبیہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک خدا کی صفات اس کی ذات میں جمع ہیں۔ وہ اس کی عین ذات ہیں۔ انسان اپنے ارادوں میں مختار ہے، مجبور نہیں ہے جیسا کہ جبر یہ کا نظریہ ہے۔ اللہ تعالیٰ عادل ہے اس لیے یہ محال ہے کہ وہ بلا وجہ کسی کو سزا دے اور بلا وجہ کسی کو معاف کر دے۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنا وعدہ وفا نہ کرے۔

خوارج ایک شدت پسند فرقہ تھا جو جنگ صفین کے موقع پر حکیم کے واقع کے بعد ظہور میں آیا۔ وہ اپنے علاوہ دوسرے تمام لوگوں کی تکفیر کرتا تھا۔ خوارج کو ”حروریہ“ بھی کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ حضرت علی کی فوج سے منحرف ہو کر ”حروراء“ کے مقام پر جا کر مقیم ہو گئے تھے۔ ان کا نعرہ تھا کہ ”لا حکم الا للہ“ حضرت علی نے ان کو ان کے شدید موقف سے باز رکھنے کے لیے حضرت عبداللہ بن عباس کو ان کے ساتھ مناظرہ کے لیے بھیجا۔ ان کے دلائل سے بہت سے لوگ تابع ہو گئے لیکن اکثریت اپنے موقف پر قائم رہی۔ عہد بنی امیہ کے تقریباً پورے عرصے میں وہ حکومت کے خلاف اپنی جارحانہ اور خون ریز سرگرمیوں میں مشغول رہے جس کے نتیجے میں حکومت کمزور ہو کر رہ گئی۔ عہد عباسی میں ان کی قوت ختم ہو گئی اور آہستہ آہستہ یہ جماعت نابود ہو گئی۔ خوارج خلافت کو قریش یا اہل بیت کا حق تصور نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ایک عجمی اور غلام بھی خلیفہ ہو سکتا تھا۔ غیر عربی کو خلافت کے لیے ترجیح حاصل تھی جس کی مصلحت یہ تھی کہ ان کو معزول کرنا آسان ہوگا۔ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر تصور کرتے تھے۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو ظلم و جور کے خلاف فریضے کی اساس تصور کرتے تھے۔ عرب اور موالی کے درمیان وہ ہر سطح پر مکمل مساوات کے قائل تھے۔

12.7 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1۔ اہل سنت والجماعت کے عقائد اور افکار تفصیل کے ساتھ تحریر کیجیے۔

- 2- اہل تشیع کے آغاز و ارتقا سے بحث کیجیے اور ان کے بنیادی نظریات قلم بند کیجیے۔
- ان سوالوں کے جوابات پندرہ سطروں میں لکھیے۔
- 1- خوارج دوسرے مسلمانوں سے کن بنیادوں پر اختلاف رکھتے تھے۔
- 2- خوارج کے مختلف فرقوں پر مختصر روشنی ڈالیے۔
- 3- اہل سنت والجماعت کا اطلاق کن لوگوں پر کیا جاتا ہے اور کیوں؟ تحریر کیجیے۔

12.8 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. عبدالقادر بغدادی : الفرق بین الفرق (عربی)
2. محمد بن عبدالکریم شہرستانی : الملل والنحل
3. ابن حزم ظاہری : الفصل فی الملل والاهواء والنحل
4. محمد ابو زہرہ : تاریخ المذاهب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: ربیکس احمد ندوی)
5. احمد امین : فجر الاسلام (عربی)
6. احمد امین : مثنی الاسلام (عربی) (جلد 3)

اکائی 13: جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ، مرجئہ

اکائی کے اجزاء

13.1 مقصد

13.2 تمہید

13.3 جہمیہ

13.4 جبریہ

13.5 قدریہ

13.6 معتزلہ

13.7 مرجئہ

13.8 خلاصہ

13.9 نمونے کے امتحانی سوالات

13.10 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

13.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ مختلف مسلم فرقوں: جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ اور مرجئہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ آگاہ ہو سکیں گے۔ انہیں یہ معلوم ہو سکے گا کہ ان کا آغاز کس طرح ہوا اور ان کے افکار و نظریات کیا تھے؟

13.2 تمہید

اس اکائی میں مسلم فرقوں، جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ اور مرجئہ کے آغاز و ارتقا اور ان کے افکار و نظریات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی اور بتایا جائے گا کہ وہ کون سے اسباب و محرکات تھے جن کی وجہ سے ان فرقوں کو ظہور میں آنے کا موقع ملا اور مسلمانوں کی سیاسی و سماجی زندگی پر ان کے افکار و نظریات کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

13.3 جہمیہ

مختصر تعارف:

جہمیہ کا بانی جہم بن صفوان ہے۔ اسی کے نام سے منسوب ہو کر یہ فرقہ جہمیہ کہلاتا ہے۔ لیکن علمائے اسلاف کی نظر میں جہمیہ کا اطلاق مختلف گروہوں پر ہوتا رہا ہے۔ پہلا گروہ وہ ہے جسے ”جہمیہ اولیٰ“ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتے تھے اور روایت باری، صراط و میزان اور حوض کوثر وغیرہ کا انکار کرتے اور ان کی تاویل کرتے تھے۔ وہ ارجا کے بھی قائل تھے۔ عبد اللہ ابن مبارک کہتے ہیں کہ جہم بن صفوان نے یہ نظریہ ”سمدیہ“ سے اخذ کیا۔ ”سمدیہ“ ہندوؤں کی جماعت تھی جو تناخ میں یقین رکھتی تھی۔ اس طرح اس گروہ پر بھی جہمیہ کا اطلاق ہوتا ہے جو اس کے ان نظریات میں شریک تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ صفات باری تعالیٰ اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ یا اسی طرح روایت باری اور شفاعت کا منکر تھا۔ سلف نے ایسے تمام افراد یا جماعتوں پر جہمی ہونے کا حکم لگایا۔ اسی طرح ان تمام کلامی فرقوں کو جہمیہ ہونے سے موسوم کیا گیا جو عقائد کی تفہیم میں عقل و فلسفہ کو اساس بناتے تھے۔ جیسے معتزلہ، کلابیہ، اشاعرہ، زیدیہ، خوارج وغیرہ، (الجهمية والمعتزلة: نشأتہما و اصولہما و مباحثہما و موقف السلف منها: عبد الکرم العقل ص: 14-13)

در اصل یہ فرقہ جہمیہ ہی تھا جس نے عقائد و ایمانیات کے باب میں عقل و منطق کی بنیاد پر موشگافی شروع کی جیسے اللہ کی ذات و صفات، تقدیر، انسان کا اپنے افعال میں مختار یا مجبور ہونا، عقل و نقل میں سے ایک کی دوسرے پر فوقیت کی بحث وغیرہ۔ ”ارجا“ کے نظریات بھی ابتدائی شکل میں جہمیہ ہی نے پیدا کیے۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر، ظالم حکمرانوں پر خروج (جو معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اصل الاصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں ان کے نظریات کا بنیادی پتھر ہونے کی حیثیت حاصل ہے) یہ اور اس طرح کے اکثر کلامی نظریات و افکار کا ماخذ جہمیہ کی ہی تحریک تھی۔ جہمیہ نے یہ نظریات بعض عجمی اقوام سے حاصل کیے۔ اس نظریے کو فروغ دینے والوں میں جہم بن صفوان کے علاوہ بشر المرسی (218ھ) شاگرد قاضی ابو یوسف اور احمد بن ابی دواد مامون، معتصم اور واثق کا در پر تھا، کا نام سرفہرست ہے۔ یہ احمد بن دواد ہی ہے جس نے خلق قرآن کا فتنہ پیدا کیا تھا۔

اہل جہمیہ جو معتزلہ کے پیش رو تھے۔ انہوں نے اسلام کے عقلی دفاع کو اپنا ہدف بنایا۔ ان کا مقصد اسلام کے عقائد و نظریات کا عقلی اثبات تھا۔ مقصد اہم تھا لیکن چونکہ ان نظریات کا ماخذ غیر اسلامی تہذیبوں کے افکار تھے جن میں بہت سے طحڑانہ نظریات کی آمیزش تھی۔ اس لیے جہمیہ کے ان نظریات نے اسلام کے سادہ اور فطری عقائد کے تعلق سے عوام الناس کے ذہنوں میں شکوک و شبہات کے بیج بودے جو آگے چل کر تناور درخت بن گئے۔ جن کے استیصال کے لیے سلف صالحین کو میدان میں آنا پڑا اور انہیں اپنی کوششوں میں کامیابی ملی۔

نشو و ارتقا

جہمیہ کی ابتدا اسلام کی دوسری صدی میں ہوئی۔ اس تعلق سے سب سے پہلا نام جعد بن درہم کا آتا ہے۔ جعد بن درہم نے حران (شام) کے صابین اور مجوسیوں سے علمی استفادہ کیا تھا۔ سب سے پہلے اسی نے اللہ کی صفات کی نفی کے نظریے کی لوگوں کو دعوت دی۔ جہم بن صفوان نے یہ عقیدہ جعد بن درہم سے اخذ کیا۔ جعد بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کا استاذ تھا۔ یہ تابعین کا آخری زمانہ تھا۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں یہ جعد ہی تھا جس نے قرآن کے مخلوق ہونے اور خدا کے متکلم نہ ہونے کا دعویٰ کیا۔ یہ اور اس نوع کے

دوسرے بدعت پسندانہ خیالات کی وجہ سے والی عراق خالد عبداللہ القسری نے عید الاضحیٰ کے دن اسے قتل کر دیا۔ جہم بن صفوان ترمذی (خراسان) کا رہنے والا تھا۔ وہ حارث بن سرتج کا وزیر تھا۔ حارث نے خراسان میں امویوں کے خلاف بغاوت کی۔ عوام کی بڑی تعداد نے اس بغاوت میں حارث کا ساتھ دیا۔ حارث امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا علمبردار تھا۔ لیکن بغاوت ناکام ہوئی اور حارث مقتول ہوا۔ جہم کو قید کر لیا گیا اور پھر اسے بھی قتل کر دیا گیا۔ احمد امین کے بقول جہم کو خالص سیاسی سبب سے ہلاک کیا گیا۔ دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ (احمد امین: فجر الاسلام ص 287)

جہمیہ کے مختلف ادوار ہیں:

- (1) پہلا دور جہد بن درہم سے تعلق رکھتا ہے 124ھ میں جہد کی وفات پر ختم ہوتا ہے۔
 - (2) دوسرے دور کی شخصیت جہم بن صفوان کی ہے جسے 128ھ میں قتل کیا گیا۔ جہم کے اکثر بنیادی نظریات کی تشکیل اس نے کی۔ یہ نہایت ذہین و فطین شخص تھا۔ علوم عقل و حکمت میں بصیرت رکھتا تھا اور اسے مناظرے اور مجادلے کی بے پناہ قوت حاصل تھی۔
 - (3) تیسرا دور تیسری صدی سے تعلق رکھتا ہے جب بشر بن غیاث المرہبی نے اور اس کی جماعت نے جہم کے نظریات کو فروغ دیا۔ جہمی نظریات عوام و خواص کے حلقوں میں وسیع طور پر پھیل گئے اور معتزلہ کی شکل میں عہد مامونی میں اس کو عروج حاصل ہوا۔ اور اس کے بعد عباسی دور کے متعدد خلفاء کی حمایت اور تائید سے اس کو مزید قوت اور رسوخ حاصل ہوا۔ مزید برآں رومی، یونانی، فارسی کتب کے عربی میں ترجمے سے اس کے اثرات عوامی حلقوں میں پھیلتے چلے گئے۔
- معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات کی بنیاد جہمی نظریات کی بنیاد پر رکھی لیکن اس کے دوسرے بہت سے نظریات کو اس نے ترک کر دیا۔ چنانچہ جبر و اختیار کے مسائل میں معتزلہ نے اس کی پیروی نہیں کی اور جو لوگ یہ اور اس نوع کے دوسرے اعتزالی نظریات کے مخالف نظریات رکھتے تھے، انہیں اپنے حلقے سے خارج کر دیا۔ معتزلہ نے خاص طور پر ذات باری کے صفات کی نفی، خلق قرآن اور رویت باری کے باب میں جہمی نظریات کی پیروی کی اور اس کے خام مواد سے اپنے نظریات کی شاہد ارمات تعمیر کر لی۔ اسی وجہ سے بہت سے علما و اہل فکر معتزلہ پر جہمیہ کا اطلاق بھی کرتے رہے ہیں۔

ذہبی نے لکھا ہے کہ بشر المرہبی کبار فقہاء میں سے تھے۔ قاضی ابو یوسف ان کے اساتذہ میں سے تھے۔ حماد بن سلمہ اور سفیان بن عیینہ سے انہوں نے روایت کی۔ ذہانت و فطانت میں یکتائے روزگار تھے۔ جہم بن صفوان سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی بلکہ جہم کے پیروکاروں سے انہوں نے جہمی نظریات حاصل کیے اور ان کی تبلیغ کو اپنا مقصود بنایا۔ اپنے دور میں ان کو جہمیت کے امام و مقتدی کی حیثیت حاصل ہوئی۔ بشر نے اپنے نظریات کو مزید دلائل سے مدلل کیا۔ اس تعلق سے ان کا طریقہ اپنے پیش روؤں سے مختلف تھا۔ ان کے پیش روان روایات اور نصوص کی جو ان کے نظریے کے خلاف ہوں، ڈھٹائی کے ساتھ تکذیب کرتے تھے لیکن بشر نے تکذیب کے بجائے تاویل کا منہج اختیار کیا۔ یہاں تک کہ اس منہج نے بہت سے اہل سنت و الجماعت کے علما و اصحاب فکر کو بھی متاثر کیا۔ بشر المرہبی کے بعد احمد بن ابی داؤد کا نام آتا ہے چوں کہ اسے مامون، معتصم اور واثق کے دور میں وزارت کا منصب حاصل تھا، اس لیے اس نے اس منصب کا فائدہ اٹھاتے ہوئے جہمی نظریات کے فروغ و اشاعت میں غیر معمولی کردار ادا کیا اور بالجبر علما و عوام کو ان نظریات کا پابند کرنے کی کوشش کی جس سے عوام میں

انتشار پھیل گیا اور ایک فتنے کی صورت حال پیدا ہو گئی۔

افکار و نظریات

جہمیہ نے عقیدہ جبر کی انتہائی شکل کو اختیار کیا۔ جہمیہ کے مطابق انسان اس حد تک مجبور و بے بس ہے کہ نہ وہ کس چیز کا ارادہ کر سکتا ہے اور نہ اسے کسی فعل پر قدرت حاصل ہے۔ اس کے قبیحین صفات خداوندی کے مطلق انکار کا نظریہ رکھتے تھے۔ اسی وجہ سے انہیں معطلہ کا نام بھی دیا گیا۔ جہم کا نقطہ نظریہ تھا کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور کفر صرف جہل کا۔ گویا کہ وہ اس معاملے میں جہم کے نظریہ کا حامی تھا۔ اس لیے اس کے نزدیک فرعون اور ابلیس دونوں مومن تھے۔ کیوں اس کے بقول اسے معرفت حق حاصل تھی۔ کافر کا اطلاق ان پر حکم خداوندی کا انکار کرنے کی وجہ سے کیا گیا۔ اسی طرح وہ یہودی اور مشرکین بھی ایمان سے بہرور تھے جو رسول اللہ کے اوصاف سے باخبر تھے۔ خدا کا کلام قدیم نہیں بلکہ حادث یعنی فنا ہو جانے والا ہے۔ جہم اسی بنا پر قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل تھا۔ جہم کے مطابق خدا نہ شے ہے اور نہ لاشے اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا زندہ ہے۔ کیوں کہ جہم کے مطابق، خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کیا جاسکتا جن کا اطلاق حوادث پر بھی ہو سکتا ہو۔ جنت و جہنم کا وجود ابدی نہیں ہے۔ وہ ایک دن فنا ہو جائیں گے۔ قرآن میں ان کے دائمی ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ان کی مدت کی طوالت ہے۔ یعنی طویل مدت کے بعد ان پر فنا طاری ہو گئی۔ حوادث کا علم اللہ تعالیٰ کو ان کے وقوع کے بعد ہوتا ہے۔ وہ میزان، پل صراط، حوض اور شفاعت کے منکر تھے۔ حدیث میں وارد اس تعلق سے تمام روایات کی یا تو وہ تکذیب کرتے تھے یا کہتے تھے کہ عقائد کے باب میں ان کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ آخرت میں بھی رویت باری محال ہے۔ جہمیہ اس بات کا انکار کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں پیدا کی ہیں یا جن چیزوں کا حکم دیا ہے، ان میں کوئی حکمت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح وہ خدا کے ارحم الراحمین ہونے کا بھی انکار کرتے تھے۔ (مجموع الفتاویٰ: ابن تیمیہ 460/8)۔ اس کے مطابق، امر بالعرف و نہی عن المنکر ایک اہم فریضہ ہے۔ چنانچہ اگر حکمران راہ حق سے منحرف ہو تو اس کے خلاف مسلح بغاوت ضروری ہے۔

13.4 جبریہ

مختصر تعارف

تقدیر انسانی کا مسئلہ صحابہ کرام کے زمانے سے ہی اہل علم کے درمیان موضوع بحث تھا۔ کیوں کہ اس نوع کی دیگر آیات اور احادیث موجود تھیں، جن سے اندازہ ہوتا تھا کہ تقدیر ایک اٹل اور مستقل شے ہے۔ انسان کے تمام تر افعال و اعمال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیشگی فیصلہ ہو چکا ہے۔ اب جو فعل بھی انسان کی طرف سے صادر ہوتا ہے اس کی نسبت انسان کی طرف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔ قرآن کہتا ہے: قل کل من عند اللہ ”تمام چیزیں اللہ کی طرف سے ہی ہیں“۔ (النساء: 78) اللہ کے رسول نے فرمایا کہ: جو خوش بخت یعنی جنتی ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی خوش بخت ہے اور جو بد بخت یعنی جہنمی ہے وہ ماں کے ہی پیٹ سے بد بخت ہے۔ (طبرانی: 2631)

اس بنا پر اصحاب علم کے ایک طبقے کی یہ رائے بنی کہ انسان اپنے اعمال میں مختار نہیں بلکہ مجبور محض ہے۔ انسان جمادات درخت اور پتھر کی طرح ہے وہ خود سے کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ ان کا کہنا تھا کہ جس طرح ”درخت پھل لایا۔“ ”پتھر نے حرکت کی“، ”آفتاب طلوع ہوا“ جیسے

جملوں میں فاعل کی طرف نسبت حقیقی نہیں ہے۔ درخت پر پھل آنا، آفتاب کا طلوع ہونا، اللہ کی مرضی اور اس کے عمل کی بنیاد پر ہے، اسی طرح انسان کے تمام تر اعمال کا خالق اور محرک اللہ تعالیٰ ہے۔ انسان میں اس کی کچھ بھی قدرت اور ارادہ و اختیار نہیں پایا جاتا۔ اس عقیدے کا لازمی پہلو یہ نکلتا ہے کہ انسان سے جو بھی گناہ اور خطائیں سرزد ہوتی ہیں، ان کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی۔ اسی طرح جن احکام شریعت کا انہیں مکلف بنایا گیا ہے، ان کو انجام دینا اس کے اپنے عمل اور استطاعت پر موقوف نہیں ہے۔

اس نظریے نے جیسا کہ ہم آئندہ سطور میں اس پر روشنی ڈالیں گے، اسلامی معاشرے میں ایک زلزلے کی کیفیت پیدا کر دی۔ بہت بڑی تعداد میں اس نظریے کی تائید و حمایت کرنے والے سامنے آگئے اور انہوں نے بڑی تعداد میں اس حوالے سے لوگوں کے ذہنوں پر قبضہ کر لیا۔ اس کا طبعی نتیجہ یہ نکلا کہ گناہوں کے ارتکاب میں کوئی ذہنی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ معاشرے میں پھیلی ہوئی برائیوں کے انسداد کی فکر اس نظریے کے حاملین کے ذہنوں سے محو ہو گئی اور اصلاح معاشرہ کا عمل بہت ضروری نہیں ٹھہرا۔

نشو و ارتقا

جیسا کہ اوپر کی سطور میں ذکر آیا، کلامی مباحث میں سب سے پہلے جبر و قدر کے نظریات نے اسلامی معاشرے میں سر ابھارا کیوں کہ قرآن وحدیث میں اس نوع کی نصوص موجود تھیں، جن سے ظاہری۔ نہ کہ حقیقی۔ سطح پر اس طرف اشارہ ہوتا تھا۔ اس حقیقت سے پردہ اٹھانا مشکل ہے کہ اس نظریے کی ابتدا کب ہوئی۔ تاہم مسلمانوں میں سے باضابطہ طور پر اس نظریے کا بانی یا محرک جہم بن صفوان تھا جو خراسان کا رہنے والا تھا۔ اور بنی راسب کے موالیٰ میں سے تھا۔ اس نے خراسان کو اپنی دعوت کا مرکز بنایا اور بڑی تعداد میں لوگوں کو اپنا فکری ہم نوا بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ بنی مروان کے آخری زمانے میں اسے قتل کر دیا گیا تو اس کے پیروکاروں نے اپنی تحریک کا مرکز نہاد کو بنالیا۔

علماء کی ایک تعداد اس نظریے کا ماخذ یہودی فکر کو بتاتی ہے۔ ان لوگوں کے بقول جبر کا نظریہ سب سے پہلے جعد بن درہم نے جو مسلمان تھا، شام کے ایک یہودی سے اخذ کیا تھا۔ اس نے اس عقیدے کو بصرہ میں رائج کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جعد بن درہم نے یہ نظریہ ابان بن سمان سے اور اس نے طالوت بن اعصم یہودی سے اخذ کیا تھا، لیکن یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نظریہ یہودی فکر کی دین ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے قبل یہ نظریہ اہل فارس کے درمیان بھی پایا جاتا تھا۔ دور اموی کے اوائل میں اس نظریے کو ترقی حاصل ہوئی اور اس نے باضابطہ ایک فکری مذہب کی شکل اختیار کر لی۔ عبداللہ ابن عباسؓ اور حسن بصری کے بعض خطوط ملتے ہیں جن میں اول الذکر نے اہل شام کے اور آخر الذکر نے بصرہ کے جبریوں کو اس نظریے سے باز آنے کی دعوت دی ہے۔ (ابوزہرہ: تاریخ المذاهب الاسلامیہ۔ ص، 1 9 3) ابوزہرہ نے اپنی کتاب میں ان دونوں خطوط کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

”یہ بیانات اس حقیقت کی آئندہ داری کرتے ہیں کہ عہد سلف میں جبر کا عقیدہ رکھنے والے لوگ موجود تھے، حضرت عبداللہ ابن عباس اور حسن بصری نے ان کی تردید کی اور ان کو اصل حقیقت سے آگاہ کیا۔“ (کتاب مذکور ص، ایضاً)

آگے چل کر جبر کے مقابلے میں قدر کے نظریات پیدا ہوئے اور نیا فرقہ ”قدریہ“ وجود میں آیا جو تقدیر کا منکر تھا اور تمام تر افعال انسانی کا خالق انسان کو تصور کرتا تھا۔ جبر یہ کے مقابلے میں قدریہ کو زور و قوت حاصل ہوئی اور پھر قدریہ کے لوگ جماعت معتزلہ میں ضم ہو گئے۔

اس کے بعض ذیلی فرقے حسب ذیل ہیں:

جہمیہ: یہ گروہ جہم بن صفوان کے نظریات کی پیروی کرتا تھا۔ معتزلہ کی طرح انہوں نے ذات باری تعالیٰ سے صفات کی نفی کی۔ کیوں کہ اس سے ان کی نظر میں خدا کا مخلوق سے مشابہ ہونا لازم آتا ہے۔ (اس کی مزید تفصیل کے لیے اسی اکائی میں ”جہمیہ“ پر لکھے گئے مضمون سے رجوع کریں)

النجاریہ: یہ حسین بن محمد النجار کے پیروکاروں پر مشتمل فرقہ تھا۔ جہمیہ و معتزلہ کی طرح وہ بھی صفات خداوندی کا منکر تھا۔ اس کی نظر میں کبیرہ گناہ کے مرتکب کو گناہ سے توبہ نہ کرنے کی صورت میں سزا دی جائے گی۔ یہ گروہ ایمان میں کمی و زیادتی کا قائل تھا۔

الضراریہ: یہ فرقہ ضرار بن عمرو سے منسوب ہے۔ جبریہ کے دوسرے گروہوں کے برعکس اس کا نظریہ تھا کہ انسان چھٹی حس سے جنت میں خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ غیر قریش کی خلافت جائز ہے۔ وہ اخبار آحاد کا انکار کرتا تھا۔ (الفرق والمذاهب والجماعات الاسلامیة التعبدیة: نجلاء الطیفی ص: 99)

افکار و نظریات

جبریہ بنیادی طور پر یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ جو واقعات و حوادث دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان میں انسان کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ سب خدا کی اپنی مرضی اور منشا پر موقوف ہیں۔ انسان مجبور محض ہے۔ وہ خود اپنی مرضی سے کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کا تعلق اس سے محض مجازی طور پر ہے۔ اردو میں مشہور شاعر میر تقی میر کے ایک شعر میں مذہب جبر کی ترجمانی ملتی ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر ہے تہمت خود مختاری کی

جو چاہیں سو آپ کرنے ہیں، ہم کو عبث بدنام کیا

اللہ تعالیٰ نے جن احکام شریعت کا انسان کو پابند رکھا ہے، وہ محض جبر کی صورت ہے۔ اسی طرح عذاب و ثواب کے تمام ترا حکام و معاملات سے انسان مجبوری کی سطح پر وابستہ ہے۔ ان میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس عقیدے کے حاملین پل صراط، میزان، عذاب قبر، قیامت میں خدا کے دیدار کا انکار کرتے تھے۔ وہ معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے اور ایمان اللہ کی معرفت کا نام ہے۔

13.6 معتزلہ

مختصر تعارف:

معتزلہ عربی کے لفظ اعتزال کا اسم فاعل ہے۔ اعتزال کے معنی ہیں: دور ہٹ جانا، الگ ہو جانا اور گوشہ نشین ہو جانا۔ اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے، اس تعلق سے متعدد رائیں ہیں۔ بعض اصحاب علم کے نزدیک یہ فرقہ اس جماعت سے پیدا ہوا جو اہل شام کے ساتھ جنگ میں حضرت علی

سے علاحدہ ہو کر سیاست سے کنارہ کش ہو گیا تھا۔ (ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص: 212) لیکن سب سے مشہور و معروف رائے کے مطابق یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس فرقے کا بانی واصل بن عطا حضرت حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوتا تھا۔ کسی نے حضرت حسن بصری سے سوال کیا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن ہے یا نہیں۔ حسن بصری گناہ کبیرہ کے مرتکب کو اسلام و ایمان سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن واصل بن عطا نے کہا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق نہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔ حسن بصری نے اس نظریے کی بنا پر واصل کو یہ کہہ کر اپنے حلقہ درس سے نکال دیا کہ: ”اعتزل عنا“ (ہم سے دور ہو جاؤ) یا دوسری روایت کے مطابق، اس نے خود ہی ان کے حلقے سے علاحدگی اختیار کر لی۔ لیکن بہت سے اہل علم واصل بن عطا کو اس کا بانی تصور نہیں کرتے۔ خود معتزلی علمائے بھی اس کی تردید کی ہے۔ یہ فرقہ دوسری صدی ہجری میں اموی عہد کے اواخر میں ظاہر ہوا۔ اس کا مرکز بصرہ اور بغداد تھا۔ وہ ایک کلامی اور تعقل پسند (Rationalist) فرقہ تھا۔ وہ اسلام کے بنیادی عقائد کو نقل و روایت کے بجائے عقل و فکر کی بنیاد پر پرکھنے کا قائل تھا۔ اس فرقے کی سوچ کا مرکز و محور یہ تھا کہ یونانی فلسفے کے زیر اثر اسلامی عقائد و افکار پر جو عقلی اعتراضات کیے جا رہے ہیں۔ اس کا مخالفین و معترضین کی زبان میں ہی جواب دیا جائے۔ اس فکر نے انہیں یونانی فکر و فلسفے کے حصول پر مائل کیا اور انہوں نے اس اسلحے سے مسلح ہو کر اسلام کے نظریاتی دفاع کو اپنا مقصود بنایا۔ لیکن اس جماعت کے لوگ عقلی تنگ و دو میں اس قدر دور نکل گئے کہ اسلام کی مستند روایتی فکر سے ان کا رشتہ کمزور ہو گیا۔ محدثین و فقہاء کے طریق فکر سے ان کی فکر الگ ہو گئی اور وہ ان کے بالمقابل جماعت کی شکل میں ابھر کر سامنے آیا۔

اس کے ظہور کے اسباب و محرکات سیاسی کم اور دینی زیادہ تھے۔ اس کے فکر و نظر کی بنیاد بھی سیاسی سے زیادہ دینی تھی۔ تاہم اہل سیاست اور وقت کے حکم رانوں کو اپنے فکر و نظر کی گرفت میں لینے میں اسے کامیابی ملی اور اس طرح اسلامی معاشرے میں پر اسکی گرفت مضبوط ہو گئی۔ اسلام کی مستقل اور متواتر فکر کو اس سے دھچک لگا۔ مدتوں ان کے اور فقہاء و محدثین کے درمیان کش مکش اور جدال و نزاع کی کیفیت قائم رہی۔

معتزلی علما کی اکثریت فضلاء زمانہ پر مشتمل تھی۔ علم و ادب کی انہوں نے زبردست خدمات انجام دیں۔ بعض اصحاب علم کے مطابق، اسلامی فکر پر فکر اعترال کے مثبت اثرات بھی مرتب ہوئے۔ عقائد کی تفہیم اور شرعی احکام سے استفادے میں تحریک اعترال سے تعقل پسندی کے رجحان کو تقویت حاصل ہوئی۔ موجودہ دور میں اسلامی تجدید پسندی میں اعترال کے مثبت یا منفی اثرات نظر آتے ہیں۔

نشو و ارتقا

جیسا کہ اوپر مذکور ہو۔ دوسری صدی ہجری کے شروع میں اور اموی عہد کے اواخر میں اس فرقے کا ظہور ہوا وہ امویوں سے اور اموی ان سے نفرت کرتے تھے۔ ہشام بن عبدالملک خاص طور پر اس رجحان سے خائف تھا۔ عباسی عہد کے شروع میں اس کی سرگرمیاں شروع ہوئیں۔ اس کے ظہور کے مختلف اسباب و عوامل تھے۔ سب سے بڑا عامل یہ تھا کہ اسلامی فتوحات کے ساتھ جب اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع ہوا تو اس کے نتیجے میں مختلف عجمی اقوام و ملل اس کے رابطے میں آئیں۔ جیسے عیسائی، یہودی، مجوس، صابی وغیرہ۔ بڑی تعداد میں ان اقوام و ملل سے تعلق رکھنے والے افراد دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔ ان میں ایسے لوگ بھی شامل تھے جن کا ذہن اسلام قبول کرنے کے باوجود اپنے مذہب یا گروہ کے بہت سے خلاف اسلام افکار و نظریات کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ دراصل اسلامی تہذیب کی اس آزادی فکر کی روایت سے شہ پاک کو لانا بھی

لوگوں نے اسلام کی سرزمین پر ان غیر اسلامی نظریات کی کاشت کرنے کی کوشش کی، جس کے نتیجے میں نئے نئے گروہ وجود میں آئے اور ان کے نظریات کا رد کرنے کے لیے مسلم علما و اہل دانش کے مختلف طبقات سامنے آئے۔ ان میں کلامی طبقہ پیش پیش تھا۔ وہ اس بات میں یقین رکھتا تھا کہ صرف نقل و روایت کی بنیاد پر ان لوگوں سے مقابلہ کرنا نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس نے اولاً ان کے افکار و نظریات سے واقفیت حاصل کی اور پھر انہی کے اسلوب میں خالص عقلی اور منطقی دلائل کے ذریعہ ان کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی۔ ان فرقوں میں جنہوں نے محض اوپر سے اسلام کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا۔ مانوی، مزدکی، ویصانی، زنادقہ وغیرہ فرقتے شامل ہیں۔ ان کلامی گروہوں میں جنہوں نے ان فرقوں کے مقابلے کے لیے کمر ہمت کسی، سب سے سرفہرست معتزلہ کا فرقہ تھا۔ یہ فرقہ عہد اموی میں ظاہر ہوا۔ اس نے اپنے مابقی فرقوں: خاص طور پر قدریہ سے بہت سے نظریات اخذ کیے۔ واصل بن عطاء نہایت زیرک اور ذہین شخص تھا اور عقلی مجادلے میں یکماتے روزگار۔ اس نے اپنے مختلف تلامذہ اور پیروکاروں کو مختلف علاقوں میں اعتزالی نظریات کی تبلیغ کے لیے روانہ کیا۔ چنانچہ احمد امین کی تفصیل کے مطابق عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن، ابویوب کو الجزیرہ، وغیرہ روانہ کیا۔ اس طرح ہر چار طرف اعتزالی نظریات پھیل گئے۔ (مضی الاسلام ج 3، ص 92) عہد عباسی میں مامون کے دور میں اس کو حکومتی سرپرستی حاصل ہو گئی اور اس طرح خواص اہل علم و فضل کے ایک بڑے طبقے میں اعتزالی نظریات و افکار پھیل گئے۔ مامون نے اعتزالی فکر کو اسلام کی غالب فکر کی شکل دینے کے لیے تشدد بے جا سے کام لیا۔ چنانچہ اس کی زد میں علمائے راہبین کی بڑی تعداد آئی جس میں خاص طور پر امام احمد بن حنبل شامل ہیں۔ مامون کی وصیت کے مطابق اس کے بھائی معتمد نے بھی جو جاہل محض تھا، اعتزال کا سخت حامی تھا۔ اس نے اعتزالی نظریات کی سرپرستی اور ان کے نفاذ میں نہایت تشدد سے کام لیا۔ بہت سے علما و محدثین اعتزالی نظریات سے مختلف نظریات رکھنے کی وجہ سے جیلوں میں ڈالے گئے۔ انہیں پابند سلاسل اور زد و کوب کیا گیا۔ امام احمد بن حنبل کو معتمد نے قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار پر کورے لگائے۔ یہاں تک کہ ان کا جسم لہو لہان ہو گیا۔ 227 میں معتمد کے انتقال کے بعد واثق اس کا جانشین ہوا۔ اس کی سموت بھی معتزلہ کے زیر اثر رہی اور خاص طور پر خلق قرآن کے مسئلے میں حکومتی مظالم کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی کے زمانے میں احمد بن نصر بن مالک کو خلق قرآن کے جرم کی پاداش میں قتل کیا گیا۔ 232ھ میں واثق کا انتقال ہو گیا۔

واثق کے بعد زمام اقتدار متوکل کے ہاتھ میں آئی۔ متوکل نے حکومت کی پالیسی تبدیل کر دی۔ 234ھ میں خلق قرآن کی آزمائش کے فلسفے کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جس کو اسلامی تاریخ میں ”محنة“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ متوکل کا رجحان محدثین کے مسلک کی طرف تھا۔ چنانچہ اس مسلک کو فروغ حاصل ہوا۔ جدل و مناظرے کی فضا ختم کر دی گئی۔ اس دور میں طبقہ محدثین کی قوت و شوکت بڑھتی اور اس کے مقابلے میں معتزلہ کی تحریک ٹوٹی اور پست ہوتی چلی گئی۔ طبقہ محدثین کے عروج کے ساتھ ہی معتزلہ زوال کے شکار ہو گئے اور پھر کبھی ابھر نہ سکے۔

افکار و نظریات

اصول خمسہ:

معتزلہ پانچ بنیادی اصولوں میں یقین رکھتے ہیں۔ یہ بات معتزلہ کے نزدیک طے شدہ ہے کہ جو ان پانچ اصولوں میں یقین رکھنے والا نہ ہو، وہ معتزلی کہلانے کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ مشہور معتزلی عالم ابو الحسن خیاط نے اپنی کتاب ”الاختصار“ میں پوری قوت کے ساتھ اس بات کا اعادہ کیا ہے۔ یہ اصول خمسہ ان کے نزدیک یہ ہیں:

(1) توحید (2) عدل (3) وعد و وعید (4) منزلہ بین المنزلتین (5) امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

توحید:

توحید کے تعلق سے ان کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ کی ذات صفات سے پاک ہے۔ چنانچہ قدرت، ارادہ، سمع، بصر، حیات صفات الہیہ جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے، ان کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ بذات خود قائم نہیں ہیں بلکہ ذات الہی کا ہی حصہ ہیں۔ اگر انہیں ذات پر زائد مان لیا جائے تو قدیم کا متعدد ہونا لازم آئے گا جب کہ قدیم صرف اللہ تعالیٰ کی ہی ذات ہے۔

عدل: اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام تراکام اس کے عدل و حکمت کے تقاضے کے عین مطابق ہیں۔ اس بنا پر انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ انسان جو بھی خیر و شر کا کام انجام دیتا ہے، اس میں خود اس کی اپنی قدرت اور اختیار شامل ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اسے بخشا ہے۔ قانون عدل کے ذریعہ معتزلہ دراصل ایک دوسرے فرقہ جمہیہ کے اس نظریے کی تردید کرتے ہیں کہ انسان کو اپنے فعل میں ارادہ و اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لیے انسان کو اس کے اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔

وعد و وعید:

اللہ تعالیٰ نے بندوں سے اچھے اور برے اعمال پر عذاب و ثواب کا وعدہ کیا ہے۔ وہ اس کو پورا کرے گا، اس ذیل میں وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والا توبہ نہ کرنے کی صورت میں مغفرت سے محروم رہے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا۔ اس کے ذریعہ ان کی نظر میں فرقہ مرجہ کی تردید مقصود تھی جس کا نظریہ تھا کہ ایمان کی موجودگی میں محصیت کچھ نقصان نہیں پہنچاتی۔

منزلہ بین المنزلتین:

یعنی کفر و ایمان کے دو درجوں کے درمیان کا درجہ۔ اس نظریہ کا مطلب یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے والے نہ تو مومن ہیں اور نہ کافر بلکہ وہ ان دونوں درجوں کے درمیان میں ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر:

امر بالمعروف ونہی عن المنکر یعنی لوگوں کو اچھی باتوں کی تلقین کرنا اور بری باتوں سے روکنا تمام مسلمانوں پر واجب ہے تاکہ اسلام کی تبلیغ و دعوت کا فریضہ انجام دیا جاسکے اور گمراہوں اور زمین میں فساد پھیلانے والوں کو ان کے افعال سے باز رکھا جاسکے۔ اس بنیاد پر ظالم اور فاسق حکمرانوں پر خروج اور ان کے خلاف بغاوت نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ ظالم حکمرانوں سے ان کی نظر میں وہ حکمران بھی مراد ہیں جو ان کے نظریات کے حامل اور ان کے افکار کے پیرو نہ ہوں۔

ان بنیادی اصولوں کے علاوہ ان کے بعض دوسرے عقائد و نظریات حسب ذیل ہیں:

وہ اشیاء کے حسن و قبح (good & evil) کا معیار شریعت کے بجائے عقل کو قرار دیتے ہیں۔ ان کی نظر میں شریعت کے تمام تر مسائل عقل کے ذریعہ سمجھے جاسکتے ہیں اور انہیں عقل کے ذریعہ ہی سمجھا جانا چاہیے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا تب بھی واجب تھا جبکہ اللہ

انسان کی ہدایت کے لیے رسولوں اور کتابوں کو اس کے پاس نہیں بھیجتا۔ قرآن مخلوق ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے مخلوق نہ مانا جائے تو وہ قدیم ٹھہرے گا جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی چیز قدیم نہیں ہے۔ بروز قیامت بھی خدا کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں خدا کے لیے جسم کو فرض کرنا لازم آئے گا جو محال ہے۔ معتزلہ میں سے بہت سے لوگ تقدیر کا انکار کرتے تھے اور اس تعلق سے وارد نصوص کی تاویل کرتے تھے۔

فرقے

معتزلہ کے بہت سے فرقے تھے خوارج کی طرح جن کے درمیان مختلف مسائل میں باہم اختلافات پائے جاتے تھے۔ ایک فرقے کے دوسرے کے ساتھ باہم چھوٹے بڑے اختلاف کی بنیاد پر بہت سے ذیلی فرقے پیدا ہو گئے۔ عبدالقادر بغدادی نے ان کی تعداد بیس لکھی ہے۔ ان فرقوں میں سے اہم فرقے یہ ہیں:

واصل بن عطا کے تبعین۔ عمرو بن عبید کے تبعین۔ ہذلیہ: محمد بن الہذیل الحلاف کے تبعین۔ نظامیہ: ابراہیم بن السیار النظام کے تبعین۔ چاھلیہ: عمرو بن بحر الجاحظ کے تبعین۔ الخیاطیہ: ابوالحسین الخیاط کے تبعین۔ الجبائیہ: محمد بن عبدالوہاب الجبائی کے تبعین۔ جعفریہ: جعفر بن حرب کے تبعین۔ معمریہ: معمر ابن عباد السلسی کے تبعین۔ اور الاسکافیہ: محمد بن عبداللہ الاسکافی کے تبعین۔

13.5 قدریہ

مختصر تعارف:

کلامی مسائل کے باب میں جو مسائل ابتدائے اسلام میں بحث وجدال کا باعث بنے، ان میں قضا و قدر کا مسئلہ سرفہرست ہے۔ قضا و قدر کی بحث اسلام سے قبل یہودی، عیسائی اور ایرانی مذاہب کے حاملین میں پہلے سے موجود تھی۔ عراق و شام کے علاقوں میں ان مذاہب کے علماء و اصحاب فکر کے علمی و دینی حلقے قائم تھے۔ ان حلقوں میں فلسفے کا مزاج عام تھا۔ اور اس بنا پر دینی مسائل و مباحث کے اندر عقل و فلسفہ کی روشنی میں غور و خوض کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ ان علاقوں کے اسلامی فتوحات میں شامل ہونے اور ان اقوام سے نسبت رکھنے والے افراد کے دائرہ اسلام میں قدم رکھنے کے بعد طبعی طور پر یہ مسائل اسلامی فکر کے بھی موضوعات کا حصہ بن گئے۔ آگے چل کر جب یونانی، سنسکرت اور کلدانی و سریانی زبانوں سے فلسفیانہ کتابوں کے ترجمے ہوئے تو ان موضوعات و مباحث میں مزید شدت و وسعت پیدا ہو گئی۔ تقدیر کے مسئلے کے تعلق سے یہ نکتہ زیر بحث رہا کہ انسان کو اپنے افعال میں ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے یا وہ مجبور محض ہے۔ ایک جماعت نے جبر کا عقیدہ اختیار کیا یعنی انسان اپنے ارادہ و اختیار میں آزاد نہیں ہے۔ یہ جبریہ تھے جس پر گزشتہ سطور میں گفتگو کی گئی۔ اس کے مقابلے میں دوسرا وہ گروہ ابھر کر سامنے آیا جس نے تقدیر کا انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ اختیار کیا کہ انسان اپنے افعال اور سرگرمیوں میں مکمل طور پر آزاد ہے۔ ان کی انجام دہی میں خدا کا کوئی دخل نہیں ہے۔ قضا و قدر سے انکار کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اس کے نظریے کے مطابق انسان اپنی تقدیر کا خالق خود ٹھہرتا ہے، یہ جماعت ”قدریہ“ کہلائی۔ قدریہ نے مزید آگے بڑھ کر یہ تصور پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ کو واقعات و حوادث کا علم ان کے وقوع کے بعد ہوتا ہے۔ اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں اس نظریے کا بانی یا اس کی اشاعت کرنے والا معبد الجعفی تھا جس کا ذکر اوپر آچکا

ہے۔ اس نظریے نے جبر کے نظریے کو دبا دیا۔ اصحاب علم کی ایک بڑی تعداد اس کی حامل ہو گئی۔ اور تیسری صدی ہجری میں وہ علم کلام کا غالب ترین موضوع بن گیا۔

نشو و ارتقا

اسلامی تاریخ میں فرقہ قدریہ کی شروعات پہلی صدی ہجری کے اواخر میں بصرہ، عراق میں ہوئی۔ عراق اس نوع کے نظریات و افکار کا سب سے بڑا مرکز اور منبع تھا۔ مختلف روایات کے مطابق، معبد الجہنی (م: 80) نے یہ عقیدہ ایک عیسائی سے اخذ کیا تھا، اس کا نام بعض لوگوں نے ”سنویہ“ لکھا ہے۔ معبد جہنی نے زور و شور کے ساتھ عراق میں اس نظریے کی دعوت و تشریح کی۔ معبد، جیسا کہ ذہبی نے اپنی کتاب ”میزان الاعتدال“ میں لکھا ہے، تابعین کی جماعت سے تعلق رکھتا تھا اور محدثین کی نظر میں ”صدوق“ (نہایت سچا) تھا۔ (احمد امین: فجر الاسلام: 285) بصرہ میں وہ حسن بصری کے حلقہ علم میں شریک ہوا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے حسن بصری سے سوال کیا کہ بنو امیہ کی طرف سے اپنے جرائم اور ظالمانہ کاروائیوں کے جواز میں قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ خدا کے یہ دشمن جھوٹ بولتے ہیں۔ چنانچہ اس سے شہ پاک عبدالرحمن بن اشعث کے ساتھ مل کر اس نے بغاوت کی اور اس جرم میں اسے حجاج بن یوسف نے قتل کر دیا۔ (شلی نعمانی: علم الکلام ص: 22، ابوزہرہ: تاریخ المذہب الاسلامیہ ص: 190) معبد سے یہ نظریہ اس فکر کے دوسرے سب سے بڑے داعی غیلان دمشقی نے اخذ کیا، اور اپنے وطن شام میں اسکی اشاعت کی۔ وہ حضرت عثمان کا غلام تھا اور اس نے محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی۔ اس نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو خط لکھ کر بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی۔ عمر بن عبدالعزیز نے اسے بلا کر شاہی توشہ خانہ کی نیلامی کی خدمت سپرد کی۔ عمر بن عبدالعزیز کے بعد ہشام بن عبدالملک تخت نشین ہوا۔ اس نے بغاوت انگیزی کے جرم میں اس کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیے لیکن امیہ پر اس کی تنقیدات کا سلسلہ پھر بھی جاری رہا تو ہشام نے اس کا سر قلم کر دیا۔ (علم الکلام ص: 23) ابوزہرہ نے بھی لکھا ہے کہ اس کے قتل کی وجہ خالص سیاسی تھی۔ ایک عام نقطہ نظریہ ہے کہ اس کو اس کے بدعت پسندانہ خیال آرائیوں کی بنا پر قتل کیا گیا۔ اس کی موت سے یہ نظریہ کمزور ہوا لیکن ختم نہیں ہوا۔ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

”بعض علما کا خیال ہے، وہ کہتے ہیں کہ (غیلان کے انتقال کے بعد) یہ نظریہ کمزور ہو گیا مگر یہ بات محل نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدری مذہب صدیوں تک بصرہ میں موجود رہا اور وہاں خوب پھیلا پھولا“ (تاریخ المذہب الاسلامیہ ص: 198)

لیکن احمد امین اور بعض دوسرے اصحاب قلم کے بقول آگے چل کر قدری اور جہمی نظریات نظریہ اعتزال میں ضم ہو گئے۔ دوسرے فریق کی بات زیادہ صحیح اور معقول معلوم ہوتی ہے کہ اعتزال کی تحریک جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں پیدا ہوئی اس نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ قدری نظریات کو اختیار کر لیا۔ اسی لیے بہت سے اہل علم معتزلہ پر قدریہ کا بھی اطلاق کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انسان کے اپنے عمل اور ارادہ میں مختار ہونے اور اپنے افعال کا خود خالق ہونے کا نظریہ اس نے قدریہ سے ہی اخذ کیا تھا یا دوسرے لفظوں میں اس میں اس کی موافقت کی تھی۔

افکار و نظریات

قدریہ اور معتزلہ کے بہت سے عقائد مشترک ہیں کیوں کہ، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گزرا، دراصل یہ قدریہ ہی ہیں، جن کے بہت

نے بنیادی عقائد کو معتزلہ نے اختیار کر لیا اور انہوں نے انہیں اپنے اصول دین کا حصہ بنالیا۔ لیکن معتزلہ کو یہ پسند نہیں تھا کہ ان پر قدریہ کا اطلاق کیا جائے۔ کیوں کہ بہت سے امور میں وہ قدریہ سے اختلاف بھی رکھتے تھے۔

قدریہ اللہ تعالیٰ کی ہر ایک ازلی صفت کے منکر تھے۔ ان کا قول ہے کہ ازل میں نہ تو اللہ تعالیٰ کا کوئی نام تھا اور نہ صفت۔ رویت باری کو محال تصور کرتے تھے۔ ان کا تصور تھا کہ نہ تو وہ دوسروں کو دیکھتا ہے اور نہ دوسرے اس کو دیکھ سکتے ہیں۔ البتہ پہلی بات سے قدریوں کی ایک جماعت اختلاف رکھتی تھی اور اس کی قائل تھی۔

ان کے مطابق، اللہ کا کلام حادث ہے۔ اکثر قدری کلام اللہ پر مخلوق ہونے کا اطلاق کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خدا کے ارادے اور مشیت کے بغیر وہ ان کو انجام دینے پر قدرت رکھتا ہے۔ تقدیر کی باگ ڈور خود انسان کے اپنے ہاتھ میں ہے اور اس معنی میں وہ اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔

13.7 مرجہ

مختصر تعارف:

”ارجا“ کے معنی عربی میں کسی معاملے کو مؤخر یا ملتوی کرنے کے ہیں۔ مرجہ پر اس لفظ کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ کبیرہ گناہ ہوں کے مرتکبین پر کفر کا حکم لگانے کے بجائے ان کے معاملے کو خدا کے سپرد کیے جانے اور یوم حساب تک مؤخر رکھنے کا نظریہ رکھتے تھے۔ خاص طور پر جب تحکیم (دیکھیے: مضمون خوارج) کے واقعے کے بعد خوارج نے تکفیر مسلم کا علم بلند کیا اور اپنے سوا تمام لوگوں کی تکفیر کے ساتھ ان کی خوں ریزی کو اپنے لیے حلال کر لیا تو اس سے امت میں اجتماعی سطح پر بے چینی اور تشویش پھیل گئی۔ اس کے بعد خوارج کے مقابلے شیعان علی کا طبقہ سامنے آیا جس نے خوارج کے ساتھ بنی امیہ کی تکفیر کی۔ اس طرح مسلم معاشرے میں تکفیر و تقصیق (فاسق ٹھہرانا) کی گرم بازاری عام ہو گئی تو ایسے میں ایک جماعت سامنے آئی جس نے ”صلح کل“ کا رویہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ ہم کسی بھی کلمہ گو مسلمان کی تکفیر نہیں کرتے۔ ان کے معاملے کو علیم و مجیر خدا کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی ان سے متعلق فیصلہ کرے گا۔ کیوں کہ وہی ان کے ایمان یا کفر کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔

یہ نظریہ اپنے آپ میں امت کے نظم اجتماعی کو پراگندگی اور تفرقے اور انتشار سے بچانے والا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ آگے چل کر وہ مزید انتشار پیدا کرنے کا باعث بن گیا۔ کیوں کہ اپنے اگلے مرحلے میں ارجاء کا تصور رکھنے والوں نے اس میں غلو کر کے اس نظریے کو یہ شکل دے دی کہ ایمان کی موجودگی میں گناہوں کے ارتکاب سے، خواہ وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ، کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔ عمل اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے دل سے ایمان لانے کے بعد کوئی زبان سے بت پرستی کا اظہار کرے یا زبانی سطح پر یہودی و عیسائی بن جائے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

اس طرح یہ نظریہ بد عملی اور عیاشی کا ذریعہ بن گیا۔ اس سے اہاجیت کے دروازے کھل گئے اور نیکی و پارسائی کے کوئی معنی باقی نہیں

رہے۔

جیسا کہ گزشتہ سطور میں ذکر کیا گیا، قتل عثمانؓ سے جس فتنے کا آغاز ہوا جس کے نتیجے میں قتل و غولریزی کے واقعات پیش آئے، ان میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی ایک جماعت نے خاموشی کو اپنا شعار بنایا اور ان سے بالکل علاحدہ اور خود کو غیر جانب دار رکھنے کو ترجیح دی۔ اس ذیل میں ان کے پیش نظر رسول اللہ کی بعض وہ حدیثیں تھیں جن میں کسی بھی قسم کے تشدد پسندانہ رد عمل سے گریز کرتے ہوئے گوشہ گیری کی ترغیب دی گئی تھی۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ معاملات بے حد پیچیدہ تھے اور صحابہ کی ایک جماعت اس میں اپنا موقف متعین نہ کر سکی تھی۔ بلکہ وہ حیران و سرگرداں تھی۔ وہ دونوں جماعتوں سے الگ ہو گئی اور لڑائی میں شرکت نہ کی نہ یہ فیصلہ کر پائی کہ راہ صدق و صفا پر کون گامزن ہے۔

(بحوالہ تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص 205)

صحابہ و تابعین میں سے جو لوگ اس نظریے کا اظہار کر چکے تھے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے معاملے کو مؤخر رکھا جائے، وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں تھے کہ یہ معاملہ محض سیاسی صورت حال کی پیداوار ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس رجحان میں اضافہ کیا اور مختلف اسلامی جماعتوں کے درمیان باہم تکفیر و تفسیق کی صورت حال کے پیش نظر اس تصور کو آگے بڑھایا کہ جو شخص بھی کلمہ اسلام کا اقرار و اظہار کرتا ہے وہ مسلمان ہے خواہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہی کیوں نہ کیا ہو۔

یہاں تک یہ بات قابل اعتراض نہ تھی اور اسلام کی روح کے عین مطابق تھی اور اس آشوبناک و پر پیچ صورتحال میں سلامتی کی راہ دکھانے والی تھی۔ لیکن اب بعض سہل پسند طبقوں نے اس اساس پر اس نظریے کی غمات اٹھائی کہ ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔ نہ تو اس کے لیے زبان سے اقرار کی ضرورت ہے اور نہ عمل کی۔ آگے چل کر یہ لے اور آگے بڑھی اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے بھی ایمان پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور صاحب ایمان کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ کیوں کہ ایمان اور عمل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

غرضیکہ دوسرے فرقوں نے اسلام اور ایمان کے دائرے کو جس قدر تنگ کر دیا تھا، مرجعہ نے اس کے رد عمل میں اس کو نا واجب طور پر اتنا ہی وسیع کر دیا۔ اس نظریے نے ہر اس شخص کو اپنا گردیدہ بنانا شروع کر دیا جو لطف اندوزی اور لذت پرستی کی نفسیات کا شکار ہو۔ اس لیے تمام صالح فکر کے لوگوں نے اس سے برأت کا اظہار کیا۔ حضرت زید بن علی کا قول ہے کہ: ”میں مرجعہ فرقہ سے اظہار برأت کرتا ہوں جس نے بدکار لوگوں کو بھی غفویٰ خداوندی کا امیدوار بنا دیا ہے۔“

مرجعہ کی ہنگامہ آرائیوں کا مرکز بھی زیادہ تر عراق کا علاقہ تھا۔ مرجعہ کے نظریات اموی حکمرانوں کے لیے اکسیر کا درجہ رکھتے تھے۔ اموی حکمران یہی چاہتے تھے کہ ان کی بدکاریاں اور جرائم ایمان و اعتقاد کی بحث کا موضوع نہ بنیں۔ اور ان کے مومن خالص ہونے پر کوئی انگلی اٹھانے والا نہ ہو۔ اس لیے اموی حکمرانوں نے ارجاء کے نظریے کی سرپرستی کی۔ چنانچہ اسے اس عہد میں خوب پھیلنے کا موقع ملا۔ عباسیوں کے عہد میں جو امویوں کے مقابلے میں زیادہ قیث پرست واقع ہوئے تھے، خاموشی کے ساتھ اس کی سرپرستی کی گئی۔ ہارون رشید کہا کرتا تھا کہ: ”الارجاء دین الملوک یعنی ”ارجاء“ بادشاہوں کا مذہب ہے۔“

لیکن اس سرپرستی کے نتیجے میں اخلاق باختگی اور اباحت کا جو مزاج لوگوں میں پیدا ہوا اس سے ارچاء کا لفظ اس قدر بدنام ہوا کہ اسے ایک فرقے اور جماعت کی طرف سے دوسرے فرقے کے حق میں گالی کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ معتزلہ ہر اس شخص کو مرہی ہونے کا طعنہ دیتے تھے جو کبائر کے مرتکب کو جہنمی باور کرنے والا نہ ہو۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے اصحاب کو ان کے مخالفین نے ارچاء کے کٹہرے میں لا کھڑا کیا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ امام موصوف کے نزدیک ایمان بیسٹ ہے اور وہ کم و بیش نہیں ہوتا۔ حالاں کہ یہ اعتقاد امام صاحب سے پوری طرح ثابت نہیں ہے۔ علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ چونکہ امام صاحب قدر یہ اور معتزلہ کے خلاف تھے اس لیے انہوں نے ہی آپ کو اس لقب سے بدنام کرنے کی کوشش کی ہوگی۔

عہد عباسی متوکل کے دور میں جب اعتزال کی فکر کو زوال آیا تو اسی کے ساتھ ارچاء کی فکر بھی، جس میں غلو پایا جاتا تھا، ختم ہو گئی اور اس کے صالح عنصر کو یعنی یہ کہ اہل قبلہ کی تکفیر سے حتی الامکان گریز کیا جائے، اسلامی فکر نے اپنے اندر جذب کر لیا۔

افکار و نظریات

عقائد و افکار کا خلاصہ اوپر کی سطور میں مذکور ہوا۔ بعض مزید تفصیلات ان سطور میں درج کی جاتی ہیں:

جماعت مرہجہ کو بعض علما نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: (1) ایک وہ جو سنت کے دائرے میں تھا (2) اور دوسرا وہ جس نے بدعت کی روش اختیار کی۔ سنی مرہجہ فرقہ اس نقطہ نظر کا حامل تھا کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کو گناہ کے مطابق عذاب دیا جائے گا لیکن وہ دائمی طور پر جہنم کا حصہ نہیں بنیں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت بے پایاں کے نتیجے میں انہیں معاف ہی کر دے کہ اس کی رحمت ہر چیز پر حاوی ہے۔ بدعتی مرہجہ کا عقیدہ تھا کہ ایمان معصیت کے لیے ڈھال ہے۔ اور ایمان کے رہتے ہوئے گناہوں کے ارتکاب سے مومن کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ وہ ہر دو صورت میں جنت کا مستحق ہے۔

بدعتی مرہجہ فرقے میں بھی دو فریق شامل تھے۔ ایک فریق صرف دلی تصدیق کو ایمان قرار دیتا تھا جبکہ دوسرا زبان سے اقرار کو بھی ایمان کے لوازمات میں شمار کرتا تھا لیکن عمل بالا رکاز ان دونوں فریق کے نزدیک حقیقت ایمان سے خارج تھا۔

بعض مرہجہ کہتے تھے کہ اگر کوئی یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ اللہ نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے لیکن مجھے اتنا معلوم نہیں کہ آیا وہ خنزیر یہی خنزیر ہے یا بکری یا کچھ اور تو ایسا شخص مومن ہی رہے گا۔ اسی طرح کوئی یوں کہے کہ خدا نے حج فرض کیا ہے لیکن مجھے نہیں معلوم کہ کعبہ کہاں ہے۔ ممکن ہے کہ وہ ہندوستان میں ہو تو ایسا شخص بھی مومن ہی کہلائے گا۔

ان کی مراد ان اقوال سے یہ تھی کہ اس قسم کے اعتقادات ایمان کی حقیقت سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی مسلمان کعبہ کی حقیقت سے بے خبر یا بکری اور خنزیر میں فرق و تمیز کے شعور سے نا آشنا ہو۔

13.8 خلاصہ

فرقہ جہمیہ کا بانی جہم بن صفوان ہے۔ اسی سے منسوب ہو کر یہ فرقہ جہمیہ کہلاتا ہے۔ اس فرقے کی ابتدا اسلام کی دوسری صدی ہجری

میں ہوئی۔ اس تعلق سے سب سے پہلا نام جعد بن درہم کا آتا ہے، جس سے جہم نے یہ نظریہ اخذ کیا۔ سب سے پہلے اسی نے خدا کی صفات کی نفی کے نظریے کی لوگوں میں تبلیغ کرنی شروع کی۔ اس کے بدعت پسندانہ خیالات (جبکہ بعض اہل دانش کی نگاہ میں سیاسی مقاصد کے تحت) والی عراق خالد عبداللہ القسری نے عید الاضحیٰ کے دن اسے قتل کر دیا۔ جہم بن صفوان کو بھی دوسری صدی ہجری کے آغاز میں قتل کر دیا گیا۔ جہمیہ کے اکثر بنیادی نظریات کی تشکیل اسی نے کی۔ معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات کی بنیاد جہمی نظریات پر رکھی لیکن اس کے بہت سے نظریات کو اس نے ترک کر دیا۔ جہمیہ نے عقیدہ جبر کی انتہائی شکل کو اختیار کیا۔ اس کی نظر میں انسان اس حد تک مجبور و بے بس ہے کہ وہ نہ کسی چیز کا ارادہ کر سکتا ہے اور نہ اسے کسی فعل پر قدرت حاصل ہے۔ اس کے نظریات کے مطابق خدا کا کلام قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ اور اس طرح قرآن مخلوق ہے۔ خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کیا جاسکتا جن کا اطلاق مخلوق پر بھی ہو سکتا ہے۔ جہمیہ اس بات سے انکار کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں پیدا کی ہیں یا جن چیزوں کا حکم دیا ہے، ان میں کوئی حکمت پائی جاتی ہے۔ جہمیہ کے متبعین امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے تصور کے مطابق ظالم و فاسق حکمرانوں کے خلاف مسلح بغاوت ضروری تصور کرتے تھے۔

جہمیہ کا نظریہ قدریہ کے برعکس یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ جزوی اور کلی سارے اختیارات صرف خدا کو ہی حاصل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نظریہ جعد بن درہم نے ایک دوسرے شخص ابان بن سمان سے حاصل کیا تھا اور اس نے طاہر بن اعصم یہودی سے۔ اموی دور کے اوائل میں اس نظریے کو ترقی حاصل ہوئی اور اس نے باضابطہ ایک مکتب فکر کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے مختلف ذیلی فرقے ہوئے جیسے جہمیہ، ضرائیہ وغیرہ۔ جہمی رجحانات کا آغاز صحابہ کرام کے زمانے میں ہی ہو چکا تھا۔ چنانچہ عبداللہ ابن عباس اور حسن بصری کے ایسے خطوط ملتے ہیں۔ میں جہمیوں کو اس نظریے سے باز آنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس نظریے کے حاملین پل صراط، میزان، عذاب قبر اور قیامت میں خدا کے دیدار (رویت باری) کا انکار کرتے تھے۔ وہ معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اللہ کی معرفت کا نام ہے۔

اسلامی تاریخ میں فرقہ قدریہ کی شروعات پہلی صدی کے اواخر میں بصرہ، عراق میں ہوئی۔ معبد جہمی اس نظریے کا بانی یا محرک سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ نظریہ غیلان دمشق نے اخذ کیا۔ ہشام بن عبدالملک نے بغاوت انگیزی کے جرم میں اس کا سر قلم کروا دیا۔ آگے چل کر قدر کا نظریہ نظریہ اعتراض میں ضم ہو گیا۔ قدریہ کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ تقدیر کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ خدا کی مشیت کا ان کو وجود میں لانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اللہ کا کلام حادث ہے۔ اکثر قدری کلام اللہ پر مخلوق ہونے کا اطلاق کرتے تھے۔ معتزلہ کا بانی اکثر علما کے نزدیک واصل بن عطا کو تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے بدعت پسندانہ خیالات کی وجہ سے حسن بصری نے اسے اپنی مجلس علم سے یہ کہہ کر نکال دیا کہ اعتزل عننا (ہم سے دور ہو جاؤ) اس وقت سے اس فکر کے حاملین کو معتزلہ کے نام سے پکارا جانے لگا۔ اموی عہد کے اواخر میں اس فرقے کا ظہور ہوا جس کے مختلف و متعدد سیاسی و سماجی عوامل تھے۔ سب سے بڑا عامل اسلام کے دائرے میں مختلف عجمی اقوام کا داخلہ اور اسلامی تمدن کے فروغ کے تحت ان کے ساتھ میل جول تھا۔ دوسرا بڑا عامل یونانی و ایرانی اور ہندی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات قدریہ سے اخذ کیے۔ عبدعباسی میں اس کو مامون کی سرپرستی حاصل ہوئی اور اس طرح اسے اقتدار حاصل ہو گیا جس کا غلط استعمال اس نظریے کی اشاعت اور ان کے مخالفین کو زد و کوب کرنے میں کیا گیا۔ مامون کے بعد معتصم نے بھی معتزلہ کی سرپرستی کی۔ اس کے دور

میں قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار کے نظریے پر احمد بن حنبل کو سخت ترین سزائیں دی گئیں۔ تبدیلی کے دور میں اس کی سیاسی سرپرستی ختم ہوئی۔ متوکل نے اس کے بدعت پسندانہ خیالات پر پابندی عائد کر دی چنانچہ اس کے عہد میں اسلام کی متواتر سنی فکر کو فروغ پانے کا موقع ملا۔ معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول ہیں، (1) توحید (2) عدل (3) وعد و وعید (4) منزلہ بین المنزلتین (5) امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔ جو ان اصول خمسہ میں یقین نہ رکھتا ہو وہ معتزلی کہلانے کا حق نہیں رکھتا۔

مرجہ پر اس لفظ کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین پر کفر کا حکم لگانے کے بجائے ان کے معاملے کو خدا کے سپرد کیے جانے اور یوم حساب تک مؤخر رکھنے کا نظریہ رکھتے تھے۔ اس نظریے کا آغاز وارتقا حضرت عثمان کی شہادت کے بعد پیدا ہونے والے فتنے کی آشوبناک صورت حال میں ہو جب مختلف اسلامی جماعتوں نے ایک دوسرے کی تکفیر شروع کی اور ان کی جان و مال کو اپنے لیے حلال کر لیا۔ اس نظریے کے حاملین کا عقیدہ تھا کہ مرتکب کبیرہ کا فر نہیں ہے۔ لیکن بعد میں اس نظریے میں غلو پیدا ہوا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے سرے سے ایمان پر کوئی فرق مرتب نہیں ہوتا۔ اس نظریے نے اسلامی سماج میں ایک حد تک اباحت کا دروازہ کھول دیا۔

13.9 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جوابات تیس سطروں میں لکھے۔

1- معتزلہ کے نشو و ارتقا اور اس کے نظریات سے بحث کیجیے۔

2- جہمیہ اور جبریہ کا جائزہ لیجیے۔

3- قدریہ اور مرجہ کے ظہور میں آنے کے اسباب لکھیے۔

درج ذیل سوالوں کے جوابات پندرہ پندرہ سطروں میں لکھیے۔

4- جبریہ کے نشو و نما پر روشنی ڈالیے۔

5- مرجئی نظریات کس حد تک اسلام کے مطابق ہیں؟ تحریر کیجیے۔

13.10 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. محمد ابو زہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: رئیس احمد ندوی)

2. اسلم جے راج پوری : تاریخ الامت (جلد چہارم)

3. عبد القادر بغدادی : الفرق بین الفرق (عربی)

4. محمد بن عبد الکریم شہرستانی : الملل والنحل

5. احمد ائين : فجر الاسلام
6. احمد ائين : ضحى الاسلام (عربي) (جلد: 3)
7. نجلا الطفي : الفرق والمذاهب والجماعة القديمة
8. متعدد علماء : (ترتيب) موسوعة الفرق المنتسبة للاسلام

اکائی 14: مسلم معاشرے پر اختلاف کے اثرات اور اس کے نقصانات

اکائی کے اجزاء

14.5	مقصد
14.2	تمہید
14.3	مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات: تاریخی تناظر
14.4	مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات: حالیہ تناظر
14.4.1	مسلمی کش مکش اور مسلم معاشرے پر اس کے اثرات
14.4.2	تکفیر کے مظہر کا پھیلاؤ اور اس کے خطرات و نقصانات
14.4.3	تشدد پسندی کا رجحان اور اس کا نقصان
14.5	خلاصہ
14.6	نمونے کے امتحانی سوالات
14.7	مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

14.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اس حقیقت سے واقف ہو سکیں گے کہ مسلمانوں کے اندر مختلف سطحوں پر جو اختلافات واقع ہوئے، ان کے مسلم معاشرے پر کون سے منفی اثرات مرتب ہوئے؟ ان اختلافات و تنازعات کے نتیجے میں اسے کن نقصانات سے دوچار ہونا پڑا۔ دور حاضر کے وہ کون سے مسائل ہیں جو اس اختلاف و کش مکش کی صورت حال کی دین ہیں؟

14.2 تمہید

اس اکائی میں یہ بتایا جائے گا کہ مسلم معاشرے پر مسلمانوں کے مختلف حلقوں میں پائے جانے والے اختلافات و نزاعات کے کیا اثرات پڑے؟ ماضی و حال کے تناظر میں، اس اختلاف و تفرقہ بازی نے مسلم معاشرے کو کن مسائل سے دوچار کیے رکھا اور یہ مسائل کس طرح انکی ترقی اور فلاح و بہبود میں رکاوٹ بنے رہے؟

14.3 مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات: تاریخی تناظر

اسلام میں اختلاف محمود کی ستائش اور اختلاف مذموم کی شدید مذمت کی گئی ہے۔ قرآن اس بات پر زور دیتا ہے کہ: تم آپس میں اختلاف اور تنازع نہ کرو ورنہ تم ناکام میاب ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ (الانفال: 46) شدت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ مسلمان اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں اور تفرقے اور اختلاف میں نہ پڑیں۔ (آل عمران: 103) اللہ تعالیٰ نے اپنی ایک بڑی نعمت کے طور پر اس کا ذکر کیا ہے کہ اس نے باہم مسلمانوں کے دلوں کو جوڑ دیا اور اس طرح وہ آپس میں بھائی بھائی ہو گئے۔ (ایضاً) اہل کتاب کی یہ صفت بتائی گئی کہ وہ اختلاف اور تفرقے میں پڑنے والے ہیں۔ اس لیے ان کی روش سے احتراز کرنا چاہیے (آل عمران: 105) دراصل اسلام میں اجتماعیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اسلام کی نظر میں اجتماعیت تمام تر خیر و فلاح کا سرچشمہ ہے۔ اجتماعیت نہ ہو تو امت اسلام کے ایک امت ہونے کا تصور و ہندلا ہو جاتا ہے۔ اسی لیے رسول اللہ نے مدینہ میں اسلامی معاشرے کی تشکیل کے لیے جو بنیادی اقدامات کیے ان میں ایک قدم یہ تھا کہ آپ نے مہاجرین و انصار کو موخات (باہمی بھائی چارہ) کے بندھن میں باندھ دیا۔ اور فرمایا کہ ہر مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہے (مسلم: 2580) وہ ایسے جسم کی طرح ہے کہ اگر اس کے کسی عضو کو تکلیف پہنچتی ہے تو پورا جسم اس درد کو محسوس کرتا ہے۔ (بخاری: 5665، مسلم: 2586)

مسلم تاریخ میں عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ ایک مثالی معاشرہ تھا، جس میں لوگوں کے دل ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ محبت اور تعاون و مواسات کی فضا نے امت مسلمہ کو ایک خاندان کی شکل دے دی تھی۔ لیکن یہ صورت حال خلافت راشدہ کے بعد باقی نہیں رہی اور بڑے پیمانے پر اختلاف و تفرقے اور نزاع کی صورت حال پیدا ہو گئی۔ اہل بدعت کے بہت سے فرقے پیدا ہوئے: جیسے جمیہ، جبریہ، مرجئہ، خوارج، معتزلہ وغیرہ (جن کی تفصیلات اس بلاک کی تیسری اور چوتھی اکائی میں موجود ہیں)۔ ان فرقوں کے وجود میں آنے کی مختلف وجوہات تھیں جن میں سب سے اہم وجہ اسلام کے دائرے میں آنے والی مختلف عجمی اقوام کے ساتھ مسلمانوں کا اختلاط اور یونانی سمیت مختلف دوسری زبانوں سے کتابوں کا منصور اور مامون عباسی کے عہد میں عربی میں ترجمہ تھا۔ ان قوموں کے افراد اور ان کتابوں میں پیش کردہ فلسفیانہ مباحث نے سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں اپنے عقائد و ایمانیات کے بارے میں متعدد سوالات پیدا کر دیے۔ ان سوالات کے جوابات کے لیے کی جانے والی ذہنی تگ و دو نے نئے نئے نیم و نئی فلسفیانہ نظریات کو جنم دیا۔ اور یوں نئے نئے فرقے ظہور میں آتے چلے گئے۔ ان فرقوں کے باہمی اختلاف و نزاع کی صورت حال نے اسلامی معاشرے پر شب خون مارا اور اس میں پراگندگی پھیل گئی۔ عہد اموی و عباسی، جن میں اسلامی تہذیب نے ارتقا کے مراحل طے کیے، گونا گوں خوبیوں کے ساتھ بعض کمزور پہلو بھی رکھتا ہے۔ ان کمزور پہلوؤں میں سے ایک یہ ہے کہ باہمی اختلاف و نزاع کی صورت حال بھی اس میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ خلفاء و سلاطین کی کوششیں اپنی جگہ لیکن اس اختلاف و نزاع کی صورت حال پر قابو نہیں پایا جاسکا۔

امت اسلامیہ کی صلاحیتوں کا ایک بڑا حصہ باہمی اختلاف و نزاع کے تصفیے میں صرف ہوتا رہا۔ مثال کے طور پر عربوں کے تفوق کے نظریے نے شعوبی تحریک (الشعوبیۃ) کو وجود میں آنے کی راہ ہموار کی جو عربوں پر عجمی تفوق و برتری کا نظریہ رکھتی تھی اور عربوں کے تیس نفرت سے غدا پاتی تھی۔ ”شعوبیت“ نے سماجی اتحاد کو شدید طور پر نقصان پہنچایا اور سیاسی نظام کو اس سے سخت صدمہ پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ 1258ء میں

عالم اسلام کے قلب بغداد پر تاتاریوں کے حملے کو شبہ دینے میں اسی مسلکی کش مکش اور گروہ بندی کی نفسیات کو دخل تھا۔ فردوس گم شدہ اسلامی اندلس کی ویرانی و تاراجی کے ابتدائی عوامل میں مسلم حکمرانوں کے درمیان باہمی اختلاف اور خانہ جنگی بھی شامل تھی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ اندلس کی اسلامی حکومت چوں کہ امونی الاصل تھی اس لیے عباسی حکومت کی نظر میں ہمیشہ خارجی بن کر چھٹی رہی۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی حکومت کی طرف سے یورپ کی بعض غیر مسلم حکومت کے ساتھ مل کر اسے نیست و نابود کرنے کی بھی کوشش کی گئی لیکن اس میں کامیابی نہیں ملی۔ لیکن باہمی اختلاف اور ایسے ہی بعض دوسرے عوامل کی وجہ سے وہ اس قدر کمزور ہوتی چلی گئی کہ دشمن کے لیے ترنوالہ بن کر رہ گئی۔

ہندوستان کی مسلم سیاسی تاریخ بھی باہمی اختلاف اور خانہ جنگی مثالوں سے پر ہے۔ یہاں بھی شیعہ سنی اور باہمی عداوت و رقابت کی تاریخ قدیم رہی ہے۔ عہد مغلیہ میں اس کے نقوش زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔ باہمی اختلاف و نزاع اور اس سے پیدا ہونے والی حسد و رقابت، نے دشمنوں اور اجنبی طاقتوں کو مسلم حکومتوں کو اپنے استعماری پنجوں میں جکڑنے کا موقع دیا، اس کی بدترین مثال وسط ایشیا سے تعلق رکھتی ہے۔ وسط ایشیا کے مسلم ممالک کس طرح روس کے پنجے استبداد میں پھنس کر تباہ و برباد ہوئے اور تقریباً پون صدی تک سرخ روسی استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علماء، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصبات اور نفرت و چپقلش کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ ایک سرسری اور مختصر جائزے کے لیے ”تاریخ زوال امت“ (میاں محمد افضل) کا مطالعہ مناسب ہے۔ جس میں ملی اسلامی تاریخ کے وہ تمام کمزور نقاط درج کر دیئے گئے ہیں جن سے امت مسلمہ کا دامن تار تار ہوتا رہا۔ وہ زوال کی سرحدوں سے قریب ہوتی رہی اور آج اپنے زوال مسلسل کا شب و روز ماتم کر رہی ہے۔

یہی حال اکثر اسلامی مملکتوں کا رہا۔ وہاں داخلی خلفشار و انتشار میں تفرقے بازی اور گروہ بندی کو دخل رہا جو مسلمانوں کے سیاسی اور فکری سطح پر پائے جانے والے اختلاف، دوریوں اور منافرتوں کی دین تھا۔ ملی تاریخ کے المناک ابواب میں سب سے المناک اور غم آگین باب یہی ہے۔ جس کو اکثر اوقات فراموش کر دیا جاتا ہے۔

قرآن سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان داخلی خلفشار اور باہمی تنازعات کے ’عذاب‘ میں مبتلا کیے گئے ہیں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے: ”آپ کہہ دیجیے کہ اس پر بھی وہی قادر ہے کہ تم پر کوئی عذاب تمہارے اوپر سے بھیج دے یا تمہارے پاؤں تلے سے یا کہ تم کو گروہ درگروہ کر کے سب کو بھڑا دے اور ایک دوسرے کے ساتھ لڑائی جھگڑے میں مبتلا کر دے“۔ (الانعام: 65)

مولانا شبیر احمد عثمانی قرآن کی متعلقہ آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

”اس (آیت) میں عذاب کی تین قسمیں بیان فرمائیں: جو اوپر سے آئے جیسے پتھر برسنا یا طوفانی ہوا اور بارش، جو پاؤں کے نیچے سے آئے جیسے زلزلہ یا سیلاب وغیرہ۔ یہ دونوں خارجی اور بیرونی عذاب ہیں جو اگلی قوموں پر مسلط کیے گئے۔ حضور صلعم کی دعا سے اس امت کو اس قسم کے عام عذاب سے محفوظ کر دیا گیا ہے یعنی اس قسم کا عذاب جو گزشتہ اقوام کی طرح اس امت کا استیصال کر دے، نازل نہ ہوگا۔ جزئی اور خصوصی واقعات اگر پیش آئیں تو اس کی نفی نہیں۔ ہاں تیسری قسم عذاب کی جسے اندرونی اور داخلی عذاب کہنا چاہیے، اس امت کے حق میں باقی رہی ہے اور وہ پارٹی بندی، باہمی جنگ و جدال اور آپس کی خون ریزی کا عذاب ہے“۔ (حاشیہ متعلقہ آیت)

عہد وسطیٰ میں خاص طور پر چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہی مذاہب اربعہ میں سے خاص طور پر احناف اور شوافع کے درمیان شدید

مناظرے برپا ہوتے رہے۔ ان کے اہتمام میں خلفاء و سلاطین کو خصوصی دل چسپی تھی۔ ان کی سرپرستی اور پشت پناہی میں منعقد ہونے والے اس طرح کے مناظروں کا اختتام کبھی بھی خوش گوار نہیں ہوتا تھا۔ نہ ہی ان سے کسی مثبت نتیجہ برآمد ہونے کی کوئی مثال ملتی ہے۔ ہر صورت میں ان مناظروں کا نقصان وحدت ملی کے تانے بانے کے مزید بکھرنے پر منتج ہوتا تھا۔ ان مناظروں نے غیر جانب داری کے ساتھ بنجیدہ تحقیق و مطالعہ کی جگہ شخصیت پرستی کو اور بحث و مکالمے کی جگہ سطحی لفاظی اور خن پروری کو علمی و فکری حلقوں میں پروان چڑھایا۔ اس نوع کے تقریری اور تحریری مناظرے بعض فکری حلقوں کی شناخت بن کر رہ گئے۔ ایسا مناظراتی لٹریچر وجود میں آ گیا جس میں سارا زور مخالف فریق کو اسلام کی راہ مستقیم سے منحرف اور باطل پرست ثابت کرنا تھا۔ اپنے آپ میں یہ بات بلاشبہ حیرت انگیز ہے کہ اس نقطہ پر متفق ہونے کے باوجود کہ چاروں مکاتب فقہ دین و شریعت کے حوالے سے حق و صداقت کے حقیقی ترجمان ہیں۔ احکام شریعت کی فہم و تفہیم کے لیے ان میں سے کسی کی بھی اتباع و تقلید کی جاسکتی ہے، ان کے درمیان محاربے جیسی فضا قائم رہی ہے۔ اور اس کے اثرات سے مسلم معاشرہ چاک درچاک ہوتا رہا۔

14.4 مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات و نتائج - حالیہ تناظر

موجودہ دور میں فکری اختلاف و کش مکش کی جو صورت حال پائی جاتی ہے، وہ عہد گزشتہ کا ہی امتداد اور توسیع ہے۔ اس کی بنیادیں ماضی میں ہی پیوست ہیں۔ لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ عصر حاضر میں امت مسلمہ کے نظری و عملی اختلافات و تنازعات نے جو شکل اختیار کر لی ہے، جس نوع کی شدت اب ان میں پیدا ہو چکی ہے، ماضی میں اس کے نقوش مدہم نظر آتے ہیں۔ ماضی میں اس کی بنیاد پر اسلامی اجتماعیت اس طرح طرح پارہ پارہ نہیں ہوئی جس کے مظاہر آج نظر آتے ہیں۔ اپنے بہت سے داخلی اختلافات کے باوجود امت کا اجتماعی شعور انتشار و افتراق کے نقصانات سے آگاہ تھا۔

دور جدید میں جن فکری مسائل سے مسلمانوں کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع ہونے کا موقع ملا، وہ نہایت معمولی درجے کے تھے۔ بلکہ بسا اوقات وہ سرے سے فکری مسائل کے ضمن میں آتے ہی نہیں تھے۔ لیکن وہ مسائل اس طرح بحث و مناقشے کا موضوع بن گئے کہ امت مسلمہ ان کی یا ان جیسے مسائل کی بنیاد پر گروہ درگروہ بنتی چلی گئی۔ اس کی ایک واضح مثال برصغیر ہند کے تناظر میں ”امکان کذب“ اور ”اتناع نظیر“ کی بحث ہے۔ یعنی یہ سوال کہ آیا خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں اور آیا اللہ تعالیٰ محمد جیسی دوسری شخصیت کو وجود میں لانے کی قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ اس موضوع پر بحث ہندوستان میں انیسویں صدی کے وسط میں مختلف علما و اصحاب فکر کے درمیان شروع ہوئی۔ اور اس نے نئے مسائل کی تشکیل اور ان مسائل کے درمیان باہم جدال و صف آرائی کی فضا کو ہموار کرنے میں دوسرے عوامل کے ساتھ مل کر نہایت اہم کردار ادا کیا۔

عصر حاضر میں داخلی سطح پر باہم جنگ و پیکار کی صورت حال کی موجودگی نے امت کے ارباب حل و عقد اور اصحاب فکر کو فکر و نظر کے محاذ پر خارجی حملوں کی فکر سے ایک حد تک بے نیازی کی کیفیت میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ان کا ناخن فکر باہمی رشتوں میں پڑنے والی گرہوں کو ہی کھولنے میں مشغول ہے۔ موجودہ دور جب کہ مغربی اقوام تہذیب و تمدن کی جدید عمارت کی تعمیر میں مشغول تھے اور ایک بالکل نئی تہذیبی دنیا کو وجود میں لانے کے لیے کوشاں، مسلم علما و اہل دانش کا ایک گروہ ان نظری بحثوں میں مشغول ہیں کہ مسلمانوں میں نجات پانے والا فرقہ کون ہے اور جہنم کے مستحق فرقے کون کون سے ہیں؟ کون سے فرقے دائرہ اسلام سے باہر اور کون سے فرقے دائرہ اسلام سے خارج ہیں؟ کون

سے نظری و عملی اوصاف و خصوصیات ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں؟

مسلم کش مکش اور فرقہ بندی کی مذمت ہر ایک زبان پر ہے۔ ہر صاحب عقل و دانش امت کے اجتماعی وجود کے لیے اس کو خطرہ تصور کرتا ہے۔ اس کی مذمت میں تحریری اور تقریری کاوشیں سامنے آتی رہتی ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ مظہر پھیلتا اور وسیع ہوتا نظر آتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کی مذمت میں لکھنے اور بولنے والوں کی بھی ایک تعداد اپنی تضاد پسندانہ نفسیات کی بنا پر دانستہ یا نادانستہ طور پر اپنے مسلم کش مزاج کے خول سے باہر نہیں آ پاتی۔ بعض سیاسی مصالح کے حصول کے نقطہ نظر نے انہیں دوہرے طرز فکر کا عادی بنا دیا ہے۔ دردمند اہل فکر اور علمائے کرام کا طبقہ جب تک نہایت سنجیدگی اور اخلاص کے ساتھ اس صورت حال میں تبدیلی کے لیے کوشاں نہ ہو، اس میں تبدیلی نہیں لائی جاسکتی۔

14.4.1 مسلم کش مکش اور مسلم معاشرے پر اس کے اثرات

عالمی سطح پر مسلم سماج کو جن مسائل نے دو لخت اور کمزور کر رکھا ہے، ان میں ایک اہم مسئلہ وہ ہے جس کا تعلق بین مسلم کش مکش سے ہے۔ اگرچہ یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دوسرے مذاہب میں بھی جماعتی کشاکش اور گروہ بندی پائی جاتی ہے لیکن عام طور پر وہ باہمی تشدد اور تصادم کی شکل اختیار نہیں کرتی۔ عیسائیوں کے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں کے درمیان بنیادی عقائد میں فرق پایا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر ان کے درمیان تصادم اور کش مکش کی بھی دل دوز تاریخ رہی ہے لیکن اب عمومی سطح پر ان کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے۔ اب پروٹسٹنٹ برطانیہ و امریکا اور کیتھولک فرانس اور اٹلی خود کو ایک دوسرے کا تکملہ تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح ہندوؤں میں آریہ سماج اور سناٹن دھرم کے ماننے والوں کے درمیان عقائد کے معاملے میں گہری خلیج پائی جاتی ہے۔ آریہ سماج مورتی پوجا کو مسترد کرتا ہے جو سناٹن دھرم کی بنیادی مذہبی شناخت ہے لیکن دونوں میں کش مکش کی فضا پائی نہیں جاتی۔

اس کے مقابلے میں شیعہ، سنی، سلفی، غیر سلفی اور دیوبندی۔ بریلوی اختلاف و کش مکش کی فضا ہندوستان کے علاوہ مختلف ملکوں میں پائی جاتی ہے۔ موجودہ دور میں بالخصوص پاکستان اس اختلاف و کش مکش کا سب سے اہم عنوان بن چکا ہے۔ مسلم کش مکش کی تاریخ پرانی اور صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ لیکن موجودہ عہد میں اس نے جو صورت اختیار کر لی ہے وہ صرف نظری مباحث اور ان کی مجالس تک ہی محدود نہیں ہے، اس نے عالم اسلام کے مختلف خطوں میں باہمی تصادم و خون ریزی کی شکل اختیار کر لی ہے۔ جس کے نتیجے میں ہلاکت و تخریب کے واقعات پیش آتے رہے ہیں۔

مسلم پرستی کا ذہن دراصل اس حقیقت کے ادراک سے دانستہ طور پر تغافل کا شکار ہے کہ مسلک یا مشرب بنیادی دینی اقدار کے حامل نہیں ہوتے۔ بنیادی دینی اقدار کا تعلق عقائد اور ضروریات دین سے ہے۔ اہل اسلام کو صرف دین اور دین کے بنیادی اقدار کی تبلیغ کا حکم اور اس کی اجازت دی گئی ہے، نہ کہ اپنے مسلک و مشرب کو عام کرنے کی۔ اس حقیقت کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ دین حقیقت کے اعتبار سے تو ایک ہی ہے لیکن اس کی تعبیریں مختلف ہیں اور تقریباً ہر دور میں مختلف رہی ہیں۔ اس لیے یہ سرے سے ممکن نہیں ہے کہ دین کی کسی ایک تعبیر کو عمومی اور اطلاقی حیثیت حاصل ہو جائے۔

14.4.2 تکفیر کے مظہر کا پھیلاؤ اور اس کے خطرات و نقصانات

مسلم کی کش مکش کا ایک پہلو وہ ہے جو تکفیر مسلم کے مظہر (phenomenon) سے تعلق رکھتا ہے۔ مسلم سماج میں داخلی سطح پر انتشار و افتراق، دوسرے مسالک و مذاہب کے تئیں عدم رواداری اور تشدد پسندی کے فروغ میں اس مظہر کا اہم کردار رہا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اسے ایک بڑے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا گیا۔ شخصی اور جماعتی اختلافات نے علم و اخلاص کے دائرے سے باہر نکل کر جب بھی شدت اختیار کی اس کا نقطہ عروج دوسرے افراد یا جماعت کی تکفیر اور نتیجہ باہمی جنگ و جدال کی شکل میں سامنے آیا۔ اسلامی تاریخ میں صحابہ کرام کے مثالی دور میں اس کے واقعات نہیں ملتے، حالانکہ ان کے درمیان مختلف دینی امور میں نظریاتی اختلافات پائے جاتے تھے اور کبھی یہ اختلافات شدید تر بھی ہو جاتے تھے۔

سیاسی سطح پر حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے اختلافات نے تاریخ کے دھارے کو بدل کر رکھ دیا لیکن ان نظری و سیاسی اختلافات نے کبھی تکفیر کی شکل اختیار نہیں کی۔ خوارج حضرت علیؑ، حضرت عثمانؓ سمیت اکثر صحابہ کی تکفیر کرتے اور انہیں مباح الدم سمجھتے تھے۔ لیکن حضرت علیؑ نے ان کی تکفیر نہیں کی۔ اس تعلق سے سوال کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ وہ کفر سے ہی تو بھاگے ہیں۔

تاریخی تناظر:

بدقسمتی سے صحابہ کرام کے بعد کی پہلی ہی نسل اس فتنہ کبریٰ سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ حضرت عثمانؓ کے عہد حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔ باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔ خوارج کی جماعت اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ ان مسلمانوں میں صحابہ و تابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔ وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان و مال اور ان کی عورتوں کو مال غنیمت طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔ وہ مشرکین کو تو کلام اللہ کے سننے کی بنیاد پر پناہ دینے کو تیار تھے، لیکن اپنے مخالف مسلمانوں کے لیے ان کے دل میں کوئی جگہ نہ تھی۔ حضرت علیؑ کی ایما پر حضرت عبداللہ ابن عباس کی ان کے ساتھ گفت و شنید کے بعد ان کی ایک بہت بڑی تعداد اپنے شدت پسندانہ نظریے سے تائب ہو گئی۔ لیکن من حیث المجموع وہ اپنے تکفیری و قتالی نظریے پر مصر رہے۔

خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کا باضابطہ پھیلاؤ متکلمین کے ذریعہ ہوا۔ معتزلہ، جمہیہ اور قدریہ وغیرہ نے کفر و ایمان اور اسلام کے بنیادی اعتقادات کی تعریف و تشریح میں نئے نئے عقلی نکتے پیدا کیے۔ ان پر اصرار کیا اور اپنے مخالفین کی تکفیر کی۔ فقہاء کی جماعت میں اس تعلق سے احتیاط کی روش پائی جاتی تھی۔ وہ دین میں مسلکی مویشگانیوں کو سب سے بڑا فتنہ تصور کرتے تھے۔ حکم شرعی کا اطلاق فرد کی ظاہری حالت پر کرتے ہوئے باطن کی کیفیت کو خدا پر چھوڑنے کے قائل تھے۔ اس لیے جو لوگ دین کے اساسی اعتقادات پر ایمان لاتے ہوئے خود کو مسلمان کہتے تھے وہ انھیں مسلمان سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خوارج، معتزلہ، جمہیہ، یا قدریہ جیسی جماعتوں کے ضلال و انحراف کے اظہار من الشمس ہو جانے اور ان سے ہر طرح اختلاف کے باوجود وہ ان کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ تاہم فقہی اور گروہی چپقلشوں کی گرم بازاری جب عروج پر پہنچی تو اصحاب علم میں سے بڑی بڑی شخصیات کی تکفیر کی گئی۔ باہمی کش مکش کے ماحول میں تکفیر بازی کو ایک اہم ہتھیار کے طور پر استعمال کیا گیا۔

دور جدید میں مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے اصحاب نے مخالف فریق کی کلی یا جزوی طور پر تکفیر کی۔ ان کی طرف سے مخالف فریق کی مقتدا شخصیات کو ضروریات دین کا منکر قرار دیا گیا اور یوں انہیں دائرہ اسلام سے خارج تصور کرنے کی وکالت کی گئی۔ حالاں کہ عموماً تکفیر کے جواز کے لیے جن موضوعات کو بنیاد بنایا گیا وہ معمولی نوعیت کے تھے۔ سیاست کے حوالے سے موجودہ دور میں خوارجی فکر نے دوبارہ ابتدائی قالب کو اختیار کر کے خود کو نئی شکل میں ظاہر کیا۔ بعض دینی و سیاسی جماعتوں، جن میں جماعت التکفیر والجزء (مصر) پیش پیش رہی ہے، جس کی نظر میں چوتھی صدی ہجری کے بعد پوری اسلامی دنیا عملاً کفر کی راہوں پر گامزن ہے، کا فکری منہج خوارجی منہج فکر کا چرہ ہے۔ خوارجی منہج فکر نے اس کے علاوہ دوسری مذہبی و سیاسی جماعتوں پر اپنے اثرات ڈالے جن میں مصر اور پاکستان کی متعدد عسکریت پسند جماعتیں شامل ہیں۔

تکفیر کے نقصانات

مختلف مسلم جماعتوں میں تکفیر کی روش کا نقصان امت کی فکری اور اجتماعی پرائندگی کی شکل میں سامنے آیا۔ جہاں اس صورتحال میں زیادہ شدت پیدا ہوئی وہاں مسلم معاشرہ دو لخت ہو کر رہ گیا۔ لوگوں کے دل بٹ گئے اور وہ آپس میں دست و گریباں ہو کر رہ گئے۔ نظریہ تکفیر میں افراط و تفریط کا سب سے بڑا نقصان اس شکل میں سامنے آیا کہ بعض مسلم ممالک میں حکومت کے خلاف سرگرم شدت پسند جماعتوں نے اسے حکومت کے ساتھ خفیہ جنگ کی سب سے اہم بنیاد اور سب سے مؤثر ہتھیار بنالیا۔ جیسا کہ اوپر تذکرہ کیا گیا، ایسی جماعتوں نے ”مغرب دوست اور مغرب کی آلہ کار“ سمجھی جانے والی ان مسلم حکومتوں کو اس بنا پر کافر قرار دے کر ان کے خلاف جنگ چھیڑ دی۔ اور بظاہر یہ نہ ختم ہونے والی جنگ ہر طرح سے متعلقہ ممالک، مسلمان اور اسلام کی کمزوری اور ہوا خیزی پر منہج ہو رہی ہے۔ اس طرح خود اپنوں کے ہاتھوں خون مسلم کی ارزانی کے ساتھ اجتماعییت کے دھاگے کو بکھیرنے میں تکفیر مسلم کے مظہر نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

حالاں کہ شریعت کا موقف اس تعلق سے آخری حد تک احتیاط کا پہلو اختیار کرنے کا ہے۔ رسول اللہ نے فرمایا کہ جس کسی نے کسی مومن کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کا قتل کر دیا۔ (بخاری، احمد) اگر کوئی اپنے بھائی (مسلمان) کو کافر کہے تو ان میں سے کوئی ایک کفر کی زد میں آجائے گا۔ (بخاری و مسلم)

امام غزالی لکھتے ہیں:

”اصل ایمان تین ہیں: اللہ پر ایمان، رسول پر ایمان اور آخرت پر ایمان۔ اس کے علاوہ فروع ہیں۔ جاننا چاہیے کہ فروع میں اصلاً کسی کی تکفیر نہیں کی جاسکتی، سوائے ایک مسئلے کے اور وہ یہ کہ کوئی شخص اصول دین میں سے کسی چیز کا جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو، انکار کرے۔“ (فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، 61-62)

اپنی ایک دوسری کتاب ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ میں غزالی نے لکھا ہے کہ: ”غلطی سے ایک ہزار کفار کو چھوڑ دینا یہ اس کے مقابلے میں ہلکا ہے کہ غلطی سے ایک مسلمان کا خون بہایا جائے۔“ فیصل التفرقة میں انہوں نے یہ بامعنی بات لکھی ہے کہ تکفیر میں تو خطرہ ہے لیکن سکوت میں کوئی خطرہ نہیں ہے۔ شرح عقائد نسفی (ص 121) میں اہل سنت والجماعت کا یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے

گی۔ مشہور حنفی عالم ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں امام ابو حنیفہ کا موقف لکھا ہے کہ اگر کسی میں 99 وجوہ کفر کی پائی جائیں لیکن صرف ایک وجہ اس کے خلاف پائی جائے تو ایسے شخص کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ (ص: 146)

تکفیر بازی ایک بڑے مرض کی طرح امت مسلمہ سے چھٹی ہوئی ہے۔ پورے مسلم معاشرے کو اس نے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیا ہے۔ مسلمانوں کے مذہبی و سیاسی حلقوں میں نظریاتی انتہا پسندی میں اس سے شدید اضافہ ہوا۔ تشدد پسندی کو بڑھا دیا۔ اور مختلف مسلم معاشروں میں امن و سلامتی کی صورت حال مخدوش ہو کر رہ گئی۔

14.4.3 تشدد پسندی کا رجحان اور اس کے نقصانات

اختلاف مذہب کی بنیاد پر فروغ پانے والے بین مسلکی کش مکش اور تکفیر کے رجحان نے مختلف مسلم ممالک میں تشدد پسندی کی راہ کھول دی جو تکفیر کا لازمی نتیجہ ہے۔ کیوں کہ ایک مسلمان کی تکفیر کا مطلب ہے کہ وہ شخص دائرہ اسلام سے نکل کر مرتدین کے زمرے میں آچکا ہے اور اسلامی ریاست میں مرتد قابل قتل قرار پاتا ہے۔ عدالتی ثبوت کے بعد اس کا خون حلال ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر فرقہ وارانہ رواداری اور برداشت میں جہاں بھی کمی آئی وہاں تشدد پسندی کو فروغ حاصل ہوا۔ مختلف مسلم معاشروں میں اب اس کے مظاہر وسعت اختیار کرتے نظر آتے ہیں۔ آئے دن ایسے واقعات و حوادث وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں جن کے تحت ایک مکتب فکر، حلقے یا جماعت کا ایک فرد یا افراد اپنے مخالف مکتب فکر کے افراد کو نہایت بے دردی کے ساتھ تشدد کا نشانہ بناتا ہے۔ اس صورتحال سے متعدد ممالک میں امن و سلامتی کی صورتحال مخدوش ہو کر رہ گئی ہے۔ وہاں سماج کا توازن بگڑ گیا ہے اور سماجی بہبود اور قومی ترقیات کا عمل دھیمہ ہو گیا ہے۔ حکومت اور عوام دونوں کی جان عذاب میں ہے کہ وہ کس طرح خود کو اس سے محفوظ رکھیں۔

اس رجحان ایک غیر معمولی اور نسبتاً زیادہ عظیم نقصان یہ ہوا کہ دوسرے مذاہب کے ان افراد کو جو اسلام کے عقائد و افکار سے واقفیت نہیں رکھتے، خود اسلام کو الزامات کے کٹہرے میں کھڑا کرنے کا موقع مل گیا۔ جبکہ دوسرے بہت سے سادہ لوح اور ناواقف لوگ مسلمانوں کی تاریخ و تہذیب اور ان کی فکر و عمل کے تعلق سے غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے۔ اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے تعلق سے اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ بعض مسلم ممالک میں فرقہ وارانہ عدم رواداری و منافرت اور تشدد کی جو صورت حال پیدا ہو گئی ہے، اس کو تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے۔

اپنے مخالفین پر تشدد کو سند جواز عطا کرنے کے لیے جن نصوص کو بنیاد بنایا جاتا ہے، ان میں ایک حدیث وہ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ تم میں سے جب کوئی کسی منکر کو دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اسے ہاتھ سے، اگر اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو زبان سے اور اس کی بھی قدرت نہ رکھتا ہو تو دل سے اس کا ازالہ کرے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور ترین درجہ ہے۔ (مسلم)

اس حدیث کی بنیاد پر یہ تصور کر لیا گیا کہ مخالف فریق کی جانب سے جن منکرات کا ظہور ہوتا ہے، اول درجے میں ایمان کا تقاضا ہے کہ انہیں مٹانے کی کوشش کی جائے حالانکہ علماء کے درمیان نظریاتی طور پر یہ طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علماء اہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، یا ہو سکتی ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔ حضرت سفیان ثوری کا قول ہے کہ: ”اگر تم کسی شخص کو کوئی ایسا عمل کرتے

دیکھو جس میں اختلاف کیا گیا ہو تو تم اس کو نہ روکو۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ مختلف فیہ امور میں انکار منکر نہیں کیا جائے گا بلکہ متفق علیہ امور میں کیا جائے گا۔ [الاشباہ والنظائر ص 158] علاوہ ازیں اس کی مختلف شرائط ہیں، جن کی رعایت کے ساتھ ہی منکر کے ازالے کی فکر کی جاسکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تشدد پسندی کی روش میں بالعموم شریعت کے بہت سے بنیادی تقاضوں اور مصلحتوں سے چشم پوشی اختیار کر لی جاتی ہے۔ بہر حال فکری اختلافات و تنازعات کو معرکہ آرائیوں کی شکل اختیار کرنے سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ ان اختلافات کو علمی و فکری حدود سے بڑھنے نہ دیا جائے۔ ورنہ اسے تشدد کی راہ اختیار کرنے میں وقت نہیں لگتا ہے۔ باہمی اختلافات کے تعلق سے سلف صالحین کا طرز عمل نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے لیکن بہت سے مسلم حلقے اس نمونے کی پیروی کو اسلام اور اسلامی شریعت سے متعلق اپنی فطری و جذباتی وابستگی اور دینی غیرت کے خلاف تصور کرتے ہیں۔ اسی نفسیات نے دراصل مسلم معاشرے میں تشدد پسندی کے رجحانات کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کے جو نقصانات ہو رہے ہیں، وہ ظاہر و باہر ہیں۔

14.5 خلاصہ

اسلام میں اختلاف محمود کی ستائش اور اختلاف مذموم کی شدید مذمت کی گئی ہے۔ قرآن میں مسلمانوں کو یہ بات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اگر تم باہمی اختلاف و نزاع میں مبتلا ہو گے تو ناکامی تمہارا مقدر ہوگی اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ قرآن میں خدا کی ایک بڑی نعمت کے طور پر اس کا ذکر کیا گیا ہے کہ اس نے باہم مسلمانوں کے دلوں کو جوڑ دیا۔ اور اس طرح وہ آپس میں بھائی بھائی ہو گئے۔ رسول اللہ نے فرمایا کہ تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ (بخاری: 6011) انہیں ایسے ایک جسم کی طرح رہنا چاہیے کہ جس کے کسی ایک عضو کو تکلیف ہو تو پورا جسم اس کی تکلیف محسوس کرے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ باہم لوگوں کے دل آپس میں جڑے ہوئے ہوں۔ ان کے درمیان محبت و تعاون کی فضا موجود ہو اور وہ ایک دوسرے کے لیے خیر خواہی کا جذبہ اپنے اندر رکھتے ہوں۔ لیکن باہمی اختلاف و چپقلش کی صورت حال اس جذبہ اخوت کو ختم کر دیتی ہے۔

بڑے پیمانے پر مسلم معاشرے میں ایسا ہی ہوا۔ خلافت راشدہ کے بعد ہی باہمی جھگڑے اور خانہ جنگی شروع ہو گئی جس سے اسلامی اجتماعیت پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔ عہد وسطیٰ میں خاص طور پر چوتھی صدی ہجری کے بعد چاروں فقہی مذاہب میں سے خاص طور پر احناف و شوافع کے درمیان شدید مناظرے برپا ہوئے۔ اس طرح کے مناظروں سے مسلم خلفاء و سلاطین کو خصوصی دل چسپی تھی۔ ان مناظروں نے، جن میں زبانی اور تحریری دونوں مناظرے شامل ہیں، مسلمانوں کے فکری حلقوں میں لفاظیت اور خن پروری کو رواج دیا۔ سنجیدہ مطالعہ و تحقیق کی فضا پر اس کے برے اثرات مرتب ہوئے اور تعاون اور خیر گلی کا وہ ماحول باقی نہیں رہا جو عہد نبوی و عہد صحابہ کے معاشرے کی خصوصیت تھی۔

ہندوستان کی مسلم سیاسی تاریخ بھی باہمی اختلاف اور خانہ جنگ کی مثالوں سے پر ہے۔ یہاں بھی شیعہ سنی اور باہمی عداوت و رقابت کی تاریخ قدیم رہی ہے۔ عہد مغلیہ میں اس کے نقوش زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔ باہمی اختلاف و نزاع اور اس سے پیدا ہونے والی حسد و رقابت، نے دشمنوں اور اجنبی طاقتوں کو مسلم حکومتوں کو اپنے استعماری پنجوں میں جکڑنے کا موقع دیا، اس کی بدترین مثال وسط ایشیا سے تعلق رکھتی ہے۔ وسط ایشیا کے مسلم ممالک کس طرح روس کے پنجے استبداد میں پھنس کر تباہ و برباد ہوئے اور تقریباً پانچ سو سال تک سرخ روسی

استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علماء، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصبات اور نفرت و چپقلش کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

دور جدید میں مسلمانوں کے مختلف حلقوں اور جماعتوں کے درمیان اختلاف و کش مکش کی شدید اور پیچیدہ صورت حال پائی جاتی ہے۔ اس میں بہت کچھ دخل ماضی کی فکری وراثت کا ہے، لیکن اس میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے۔ دور جدید میں خاص طور پر برصغیر ہند میں بعض ایسے مسائل میں صف آرائی کا ماحول پیدا ہو گیا اور فکری محاذ جنگ قائم ہو گئی جو سرے سے قابل اعتنا نہیں تھے۔ جیسے امکان کذب اور امتناع نظیر کے مسائل ان کے علاوہ جو مسائل مسلمانوں کے درمیان باہمی منافرت اور دوری کی وجہ بنے ہوئے ہیں، ان کا تعلق عقائدی ڈھانچے سے نہیں ہے۔ یہ معمولی درجے کے اختلافات ہیں جن کو برداشت کر کے اسلامی اجتماعیت کو مستحکم کیا جاسکتا ہے۔

بین مسلکی اور جماعتی کش مکش کا ایک مظہر تکفیر کا فتنہ ہے۔ رسول اللہ نے فرمایا جس مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کو قتل کر دیا۔ حدیث کے مطابق، جس کی تکفیر کی جائے اور وہ تکفیر کا سزاوار نہ ہو تو وہ کفر خود تکفیر کرنے والے کی طرف لوٹ آتا ہے، تکفیر کی اس شدت شاعت کے باوجود اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بھی تکفیر کے سلسلے کو اپنے نظریاتی حریف سے انتقام کے لیے استعمال کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ کے عہد حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔ باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ کے دور میں خوارج کی جماعت سامنے آئی جو اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ ان مسلمانوں میں صحابہ و تابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔ وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان و مال کو مال غنیمت کے طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔ خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کی توسیع میں اس متکلمین کی جماعت نے اپنا کردار ادا کیا جو یونانی فلسفے سے متاثر تھی اور اسلامی عقائد کو اسی معیار پر سمجھنے کی قائل تھی۔

عصر حاضر میں بھی اس کا مظہر مسلم معاشرے میں پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض مسلم معاشروں میں تشدد پسندانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے وہاں کا معاشرہ زبردست طور پر انتشار و خلفشار کا شکار ہو کر رہ گیا۔ بعض احادیث کی بنیاد پر یہ تصور کر لیا گیا ہے کہ فوری طور پر ”منکر“ کا ازالہ ضروری ہے اور اس کے لیے طاقت کا استعمال روا ہے حالانکہ علماء کے درمیان یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علماء اہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔

بہر حال عہد وسطیٰ سے مختلف مکاتب فکر کے افراد کے درمیان حق کی اجارہ داری کی نفسیات رہی ہے۔ ہر ایک جماعت خود کو حق کا علمبردار اور دوسروں کو باطل کا پرستار تصور کرتی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی فکری کش مکش نے اسلامی اجتماعیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے۔ امت مسلمہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹ کر رہ گئی ہے اور اس کے درمیان محبت و تعاون کی مطلوبہ فضا باقی نہیں رہی۔ قرآن کے مطابق (الانفال: 46) اس کی ہوا اکھڑ گئی ہے اور حدیث کے مطابق دشمنوں کے لیے وہ نرم چارہ بن کر رہ گئی ہے۔ (ابوداؤد: 4297)

14.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے:

- 1- ماضی کے تناظر میں مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات کا جائزہ لیجئے۔
 - 2- حال کے تناظر میں اختلاف کی صورتحال پر روشنی ڈالیں اور اس کے نقصانات لکھئے۔
 - 3- مسلکی کش مکش کی بنیادیں کیا ہیں اور مسلم معاشرے پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ تفصیل کے ساتھ تحریر کیجئے۔
- درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجئے۔

- 1- تکفیر مسلم کے فتنے سے مسلم معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟
- 2- اسلامی اجتماعیت کا تقاضا کیا ہے اور اس کو کن چیزوں سے سامان پہنچ رہا ہے؟
- 3- تشدد پسندی کے رجحان کو اختلاف کی صورتحال سے کس طرح تقویت حاصل ہوئی ہے؟

14.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. میاں محمد افضل: تاریخ زوال امت
2. اکبر شاہ خاں نجیب آبادی: تاریخ زوال ملت اسلامیہ
3. ابو حامد الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة
4. یوسف القرضاوی: فقه الوسطية الاسلامية والتجديد

بلاک: 4 تجدید دین

فہرست

اکائی نمبر	عنوان
15 اکائی	تجدید دین کا تصور (علاقائی اثرات، اجتماعی گمراہی سے تحفظ ضروریات دین کا تحفظ، تعامل امت)
16 اکائی	مشہور مجددین اسلام - ۱: عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، احمد بن حنبل، عبدالقادر جیلانی
17 اکائی	مشہور مجددین اسلام - ۲: ابن الجوزی، عزالدین بن عبدالسلام، شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ دہلوی

اکائی 15 : تجدید دین کا تصور

اکائی کے اجزاء

15.1	مقصد
15.2	تمہید
15.3	تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف
15.4	تجدید اور تجدّد میں فرق
15.5	حدیث تجدید اور اس کی تخریج
15.6	حدیث تجدید کی تشریح
15.7	تجدید دین کا دائرہ کار یا مجدد کے فرائض
15.8	مجدد کے اوصاف
15.9	مشہور مجددین اسلام
15.10	خلاصہ
15.11	نمونے کے امتحانی سوالات
15.12	مطالعے کے لیے معاون کتابیں

15.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ سے آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید کی لغوی و اصطلاحی تعریف کیا ہے، تجدید اور تجدّد کے درمیان کیا فرق ہے، تجدید دین کی بنیاد اور اس کا دائرہ کار کیا ہے، مجدد کے اوصاف اور اس کے فرائض کیا ہیں؟ نیز آپ اس سے بھی واقف ہوں گے کہ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کار تجدید کن لوگوں نے انجام دیا، کیا ہر صدی میں صرف ایک مجدد پیدا ہوا یا ایک سے زیادہ، یا کار تجدید میں فرد سے زیادہ جماعت کا کردار اہم ہے۔

15.2 تمہید

اللہ تعالیٰ نے اسلام کو آخری دین بنایا، قرآن مجید کی شکل میں آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر آخری کتاب نازل کی، نبی اکرم

ﷺ کی امت کو آخری امت بنایا، یہ دین تو ہمیشہ تر تازہ اور باقی رہے گا؛ لیکن امت میں دین کے نام پر ہر دور میں کچھ ایسی چیزیں دین سمجھی جانے لگیں جن کا دن سے کوئی تعلق نہیں تھا، دین کو ان چیزوں سے ممتاز اور نمایاں کر کے پیش کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں اس دور کے حالات کے موافق شخصیات پیدا کیں، جنہوں نے اپنی استطاعت کے مطابق اپنے اعوان و انصار اور اپنی تشکیل کردہ جماعتوں کے ذریعہ دین کو اس کی اصل صورت میں پیش کیا، اس اکائی میں آپ اسی تجدید دین کے موضوع پر اس کی ضروری تفصیلات کا مطالعہ کریں گے۔

15.3 تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف

”تجدید“ عربی زبان کا لفظ ہے، یہ تفعیل کے وزن پر مصدر ہے، اس کے معنی ہیں کسی چیز کو جدید کر دینا، یا نیا بنا دینا (To renew) جَدِّدُ فُلَانٍ الامر کے معنی ہوتے ہیں: فلاں نے کسی کام یا شے کو نیا بنا دیا، اس اعتبار سے تجدید کا لغوی مفہوم یہ متعین ہوتا ہے کہ کوئی چیز پہلے سے کسی ایک حالت پر موجود تھی، پھر اس پر ایک ایسی حالت طاری ہوئی جس نے اس کی شکل بدل دی اور اس کی تازگی ختم کر دی، اگر کوئی اس بدلی اور بگڑی ہوئی چیز سے اس کا بگاڑ اور فرسودگی ختم کر کے اس کو پچھلی حالت میں لوٹا دے جو اس کی اصلی صورت تھی تو اسی عمل کو تجدید کہا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں کسی چیز پر بعد کو پیش آنے والے بُرے اثرات کو ختم کر کے اس کو اپنی پہلی صورت پر لے آنا تجدید ہے۔

یہ تو ہے تجدید کا لغوی مفہوم، تجدید کا شرعی مفہوم یا شریعت اسلامی میں اس کی تعریف تلاش کی جائے تو ہمیں الفاظ کے فرق کے ساتھ تین طرح کی تعریفات علماء کی تحریروں میں ملتی ہیں، اور اس سے مراد صرف تجدید کی تعریف نہیں بلکہ تجدید دین کی تعریف ہے۔

1- پہلی تعریف: قرآن و سنت کی جو تعلیمات مٹ چکی ہوں ان کو دوبارہ زندہ کرنا، ان کو لوگوں کے درمیان عام کرنا، اور لوگوں کو ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرنا، دسویں صدی ہجری کے ایک شافعی فقیہ محمد بن عبدالرحمن علقمی نے اس کی تعریف اسی انداز میں کی ہے۔

2- دوسری تعریف: بدعات کو مٹانا، اہل بدعت کی پہچان کرنا، ان کی سخت تنقید اور تردید کرنا، اسلام سے جاہلیت کی جو باتیں جوڑ دی گئی ہوں، ان کو الگ کرنا اور دوبارہ اسلام کو اس صورت میں پیش کرنا جس پر وہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانہ میں تھا، گیارہویں صدی کے شارح حدیث شیخ محمد عبدالرؤف مناوی نے اس سے ملتی جلتی تعریف کی ہے، امام سیوطی اور ملا علی قاری کی تعریف بھی اس سے قریب تر ہے۔

3- تیسری تعریف: شرعی احکام کو نئے پیش آمدہ مسائل اور واقعات پر منطبق کرنا، اور وحی ربانی کی روشنی میں نئے مسائل کا حل تلاش کرنا۔ یہ تعریف زیادہ تر معاصر اہل قلم نے کی ہے، جن میں عمر عبید حسنہ، عبدالفتاح ابراہیم اور طیب برغوث وغیرہ کے نام آتے ہیں، جن کی تعریفات کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔

ان تعریفات کی روشنی میں تجدید دین کی ایک جامع شرعی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ”دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات اور نئی چیزوں سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نئے پیدا ہونے والے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا۔“

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”کسی چیز کی تجدید اس وقت ہوتی ہے جب اس کے آثار مٹ جائیں یعنی جب اسلام غریب اور اجنبی ہو جائے تو پھر اس کی تجدید ہوتی ہے۔“ ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: ”دین کی تجدید کے معنی اس کی قدیم حالت اور اس کے مزاج و مذاق کو بدلنا، یا اس کی جگہ پر کسی نئے دین کو لانا، یا اس کا نیا ایڈیشن تیار کرنا نہیں؛ بلکہ اس کو اس کی اس قدیم حالت پر لوٹانا ہے جس پر وہ رسول اللہ ﷺ صحابہ اور تابعین کے دور میں رہا۔“ تجدید دین کی اصطلاح کو پڑھتے ہوئے آپ یہ بھی ذہن نشیں رکھیں کہ تجدید حقیقت میں دین کی نہیں، بلکہ تمدن یا امت کے دین سے کمزور ہوتے ہوئے تعلق کی ہوتی ہے، دین اپنی جگہ مکمل ہے، اس کو تجدید کی ضرورت نہیں، دین کی کوئی مخصوص شکل جسے دین کہا جا رہا ہو، اور وہ حقیقت میں دین نہ ہو اس کو اصل دین کی طرف لوٹانا، تجدیدی عمل کہلاتا ہے، اس عمل کو انجام دینے والا مجدد کہلاتا ہے، جس کی جمع مجددین ہے۔

15.4 تجدید اور تجدید میں فرق

تجدید سے قریب تر ایک دوسرا لفظ تجدید ہے، یہ تجدید کا ہم معنی نہیں، بلکہ دونوں کے معنی میں فرق ہے، معاصر مذہبی اردو لٹریچر میں تجدید ایک منفی جب کہ تجدید ایک مثبت اصطلاح کے طور پر معروف ہے، تجدید سے مراد کسی شے کو اس کی اصلی حالت پر لوٹانا مثلاً اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین کے دور میں دین اسلام اپنی حقیقی صورت میں موجود تھا، اس کے بعد رفتہ رفتہ لوگوں کے عقائد میں بگاڑ آنا شروع ہو گیا، اور بدعتی فرقوں مثلاً خوارج، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ نے بہت سے باطل نظریات اور تصورات کو دین اسلام کے نام پر پیش کرنا شروع کیا، علماء نے ان باطل افکار و نظریات کو رد سے تردید کی، اور دین کے اس حقیقی اور صحیح تصور کو واضح کیا جس پر ان گمراہ فرقوں کی غلط تشریحات کی وجہ سے حجاب پڑ گیا تھا، اس فعل کا نام تجدید ہے، اس کے برعکس تجدید کے معنی ہیں پہلے سے موجود کسی شے کا غائب ہو جانا، اور اس کی جگہ نئی چیز کا آ جانا، اسلام کے تجدید کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے سے موجود اسلام غائب ہو جائے اور اس کی جگہ نیا اسلام آجائے، اس کو اردو میں تشکیل جدید اور انگریزی میں Reconstruction بھی کہتے ہیں، اسلام کی عمارت گر گئی ہے اور اسے از سر نو تعمیر کرنا چاہئے، علامہ سید سلیمان ندوی ڈاکٹر محمد اقبال کے تشکیل جدید کے تصور پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اقبال مرحوم نے خطبات کا نام Reconstruction رکھا، مجھے اس پر بھی اعتراض تھا، تعمیر نو یا تشکیل نو کا کیا مطلب؟ کیا عمارت منہدم ہوگئی؟ تشکیل نو کا مطلب دین کی از سر نو تعمیر کے سوا کیا ہے؟ یعنی اسلام کی اصل شکل مسخ ہوگئی، اب اسے از سر نو تعمیر کیا جائے، یہ دعویٰ پوری اسلامی تاریخ کو مسترد کرنے کے سوا کیا ہے؟“ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں ”عموماً لوگ تجدید اور تجدید میں فرق نہیں کرتے، ان کا گمان یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو نیا طریقہ نکالے، اور اس کو ذرا زور سے چلا دے وہ مجدد ہوتا ہے، خصوصاً جو لوگ مسلمان قوم کو برسر انحطاط دیکھ کر اس کو دنیوی حیثیت سے سنبھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے زمانہ کی برسر عروج جاہلیت سے مصالحت کر کے اسلام اور جاہلیت کا ایک نیا مخلوط تیار کر دیتے ہیں، یا فقط نام باقی رکھ کر اس قوم کو پوری جاہلیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ان کو مجدد کے خطاب سے نواز دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ مجدد نہیں مجدد دہوتے ہیں اور ان کا کام تجدید نہیں تجدید دہوتا ہے“، خلاصہ یہ ہے کہ تجدید ایک مثبت لفظ ہے اور دین میں مطلوب ہے جب کہ تجدید ایک منفی اصطلاح ہے اور دین میں ایک ناپسندیدہ فعل ہے۔

معلومات کی جانچ

- 1- تجدید کے لغوی معنی کیا ہیں؟
- 2- تجدید کی جامع شرعی تعریف کیا ہے؟
- 3- تجدید اور تجدد میں فرق واضح کیجئے۔

15.5 حدیث تجدید اور اس کی تخریج

احادیث نبویہ میں کئی ایسے اشارات ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس دین کی حفاظت فرمائے گا، اور قیامت تک اسے باقی رکھے گا، اور یہ کام ان ربانی علماء کے ذریعہ لیتا رہے گا جو دین کی نصرت کریں گے، اور سنتوں کو زندہ کریں گے، لیکن تجدید کا لفظ صرف ایک حدیث میں آیا ہے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے، متعدد محدثین نے اس حدیث کو اپنی کتابوں میں الفاظ کے فرق کے ساتھ نقل کیا ہے، ان میں سے چند کے نام ان کی کتابوں کے ساتھ اس طرح ہیں: ابو داؤد نے سنن ابی داؤد میں، حاکم نے المستدرک میں، بیہقی نے معرفۃ السنن والاثار میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں، ابو عمرو والوانی نے الفتن میں، ہروی نے ذم الکلام میں اور ابن عدی نے الکامل میں یہ حدیث ذکر کی ہے، جس کے الفاظ ابو داؤد کے یہاں یہ ہیں: ”إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها“ (سنن ابو داؤد: کتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حدیث نمبر: ۴۲۹۱) جس کا ترجمہ یہ ہے: ”اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے“ حاکم کی روایت میں ”لهذه الامة“ (امت کے لئے) کی جگہ ”إلى هذه الامة“ (امت کی طرف) ہے اس کو حاکم، سخاوی، سیوطی، مناوی، عراقی، ابن حجر اور بہت سے ماہرین حدیث نے صحیح قرار دیا ہے، البانی نے سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ میں لکھا ہے ”والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم“ (اس کی سند صحیح ہے اور اس کو روایت کرنے والے رجال ثقہ ہیں، امام مسلم کے رجال ہیں)، سیوطی مرآۃ الصعود میں لکھتے ہیں: ”اتفق الحفاظ على تصحيحه“ (حفاظ حدیث اس حدیث کو صحیح قرار دینے پر متفق ہیں)۔

معلومات کی جانچ

- 1- حدیث تجدید ترجمہ کے ساتھ نقل کیجئے۔
- 2- حدیث تجدید کی تخریج کا ذکر کیجئے۔

15.6 حدیث تجدید کی تشریح

یہ حدیث حضور اکرم ﷺ کی طرف سے امت کے لئے خوشخبری ہے کہ ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کے ذریعہ دین اسلام کی حفاظت فرماتے رہیں گے، اور یہ تجدیدی کام ہر صدی میں ہوتا رہے گا، ”بعثت“ کے معنی بھیجنے اور ابھارنے کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ اس امت میں ایسے افراد کو انہیں کے درمیان سے ابھاریں گے اور نمایاں کریں گے جو مخلوق خدا کو فائدہ پہنچائیں گے اور دین کے احکام کو عام کر

نے کے لئے کمر بستہ ہو جائیں گے، ”لہذہ الامۃ“ کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد خود حضور اکرم ﷺ کی یہ آخری امت ہے جس کے بعد اب کوئی امت نہیں پیدا ہوگی، اور ”دینہا“ سے مراد اس امت کا آخری دین و مذہب یعنی اسلام ہے جس پر وہ ایمان رکھتی ہے یا اس کا وہ طریقہ ہے جس کو وہ دین کے طور پر اپناتی ہے، جب کہ وہ دین نہیں ہوتا، بلکہ دین کی بگڑی ہوئی شکل ہوتی ہے، مجدد اس کو اس کے اصل دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، ”لہذہ الامۃ“ میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جو بھی مجدد ہوگا وہ صرف اپنے لئے نہیں، بلکہ پوری امت کے لئے جنے گا، اس کی ترقی پر خوش اور اس کے انحطاط پر بے چین ہو جائے گا، اور وہ امت کا کھویا ہوا وقار اور اسلام پر اس کا اعتماد بحال کرے گا۔

اس حدیث میں ایک لفظ ”رأس“ کا بھی استعمال ہوا ہے، رأس کے معنی لغت میں ابتداء اور انتہاء دونوں کے ہوتے ہیں، اس حدیث میں ”رأس“ کے کیا معنی ہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دونوں نقطہ نظر موجود ہیں، بعض علماء اس سے ابتداء مراد لیتے ہیں، اور بعض علماء اس سے انتہاء مراد لیتے ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”یعنی ہر سو سال کی ابتداء یا انتہاء میں جب بھی علم و سنت کا تناسب گھٹ جائے اور جہالت و بدعت بڑھ جائے“، ابن الاثیر، طبری اور متعدد علماء نے سو سال کی انتہاء کے قول کو زیادہ رائج قرار دیا ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے ابوداؤد کی شرح عون المعبود میں اس قول کی تائید میں یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ بہت سے علماء نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، ان کا سن وفات 101ھ ہے، اور دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا ہے، جن کا سن وفات 204ھ ہے، ان دونوں نے اس صدی کا آخری حصہ تو پایا جس کا ان کو مجدد تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان صدیوں کے آغاز میں موجود نہ تھے، چونکہ عمر بن عبدالعزیز 61ھ میں پیدا ہوئے، اور امام شافعی کی پیدائش 150ھ کی ہے؛ لیکن مناوی نے اس نقطہ نظر پر تنقید کی ہے کہ اگر وفات کو معیار بنایا جائے تو مقصد حاصل نہیں ہو رہا ہے؛ اس لئے کہ صدی کے ختم ہونے کے بعد مجدد کا تجدید کے لئے کھڑا نہیں ہو رہا ہے، بلکہ اس وقت تو اس کا انتقال ہو رہا ہے، تجدیدی کام تو اس نے پہلے کر لیا، صدی کے اخیر میں یا نئی صدی کے شروع میں اس کی پیدائش نہیں وفات ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں نے اس معنی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وفات کو ہی بنیاد بنا کر اس کی تشریح کی جائے، لیکن کوئی ایسی شخصیت جس کے تجدیدی کارنامے موجود ہوں اور صدی کے مکمل ہونے سے چند دن پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو کیا اس کو مجدد میں شمار نہیں کیا جائے گا؟ اس لئے بہت سے علماء نے اس حدیث کی تشریح میں یہ وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد ہر سو سال ہے، رأس کی قید اتفاقی ہے، مجدد اپنی وفات کے اعتبار سے صدی کے شروع کا حصہ بھی پاسکتا ہے، درمیان کا بھی اور اخیر کا بھی، سیوطی کہتے ہیں کہ کبھی کبھی صدی کے درمیان میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کو مجدد قرار دینا دوسری ایسی کسی شخصیت کے مقابلہ میں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جس نے صدی کا آخری حصہ پایا ہو، مولانا منظور نعمانی کے مطابق ”کل مائة سنة“ (ہر سو سال) سے صدی، ہجری کا متعین نظام مراد نہیں ہو سکتا چونکہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہجری کیلنڈر موجود ہی نہیں تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں شروع ہوا، ولادت نبوی، یا بعثت نبوی یا وفات نبوی کے حساب سے بھی صدی کا نظام متعین کرنے کا کوئی قرینہ اس حدیث میں نہیں ہے؛ اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حدیث کے لفظ ”کل مائة سنة“ کا مطلب بس ”کل قرن“، (ہر صدی) سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ جب اس لفظ سے صدی کا کوئی متعین نظام مراد نہیں رہا تو پھر ”رأس“ کے لفظ کو زائد ماننا پڑے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہر قرن یعنی ہر صدی اور ہر دور میں اس امت میں ایسے افراد پیدا فرمائیں گے جو کا تجدید انجام دیں گے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ”ہر دور میں ایسے افراد پیدا ہوئے جنہوں نے تحریفات و تاویلات کا پردہ چاک کر دیا

اور حقیقت اسلام اور ”دین خالص“ کو اجاگر کیا، بدعات اور غمی اثرات کے خلاف آواز بلند کی، سنت کی پرر زور حمایت کی، عقائد باطلہ کی بے باکانہ تردید اور مشرکانہ اعمال و رسوم کے خلاف علانیہ جہاد کیا، مادیت اور نفس پرستی پر کاری ضرب لگائی، تعیشات اور اپنے زمانہ کے ”متزینین“ (متکبر و متمندوں کو قرآن مجید مترفیکے لفظ سے یاد کرتا ہے) کی سخت مذمت کی، اور جابر سلاطین کے سامنے کلمہ حق بلند کیا، عقلیت پرستی کا طلسم توڑا اور اسلام میں نئی قوت و حرکت اور مسلمانوں میں نیا ایمان اور نئی زندگی پیدا کر دی، یہ افراد دماغی، علمی، اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اپنے زمانہ کے ممتاز ترین افراد تھے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس دین کی حفاظت اور بقاء منظور ہے، اور دنیا کی رہنمائی کا کام اسی دین اور اسی امت سے لینا ہے، اور جو کام وہ پہلے تازہ نبوت اور انبیاء سے لیتا تھا، اب رسول اللہ ﷺ کے نائبین اور امت کے مجددین و مصلحین سے لے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی تجدید دین اور احیاء دین کا کام انجام دے گا، اور جس دور میں بھی انجام دے گا اس حدیث میں جس تجدید دین کا ذکر ہے وہ اس میں شامل ہوگا، خواہ اسے مجددین میں شمار کیا گیا ہو یہ نہ کیا گیا ہو، مجدد کا منصب کوئی ایسا ٹائٹل نہیں جس کو اختیار کرنے کی کوشش کی جائے نہ یہ شرعاً مطلوب ہے، شرعاً مطلوب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق دین کی نشر و اشاعت اور اس میں داخل ہونے والی غلط باتوں کی اصلاح کرتا رہے، مجدد کا مقام اسے حاصل ہوا یا نہیں یہ بعد کے لوگ اس کے کاموں کو دیکھ کر طے کریں گے یا اللہ کو بہتر معلوم ہے کہ وہ اس لقب کا مستحق تھا یا نہیں، اصل مطلوب کا تجدید ہے نہ کہ مجدد بننا یا مجدد قرار دینا۔

ایک دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صدی کی انتہا کا لحاظ کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیز (101ھ) شافعی (204ھ) ابن سرتج (306ھ) باقلانی (403ھ) غزالی (505ھ) رازی (606ھ) ابن دقیق العید (703ھ) وغیرہ تو مجددین میں آجائیں گے، چوں کہ وہ ایک صدی موجود تھے اور نئی صدی کے آغاز پر ان کی وفات ہوئی اور ان کو علماء نے مجددین میں شمار بھی کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ (150ھ) امام احمد بن حنبل (241ھ)، ابن جوزی (597ھ) ابن تیمیہ (728ھ) ابن قیم (751ھ) شاطبی (790ھ) ابن حجر (852ھ) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (1176ھ) یا ان جیسے سینکڑوں علماء مجددین میں شمار نہیں ہوں گے جنہوں نے یقیناً دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی اور ایسا صرف اس وجہ سے ہوگا کہ صدی کی انتہاء پر یا صدی کے فوراً بعد ان کی وفات نہیں ہوئی، نواب صدیق حسن خان نے ”حجج الکرامۃ“ میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ یہ ”رأس مائة“ سے مراد خاص صدی کا آغاز نہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی میں مجدد کھڑا کرے گا خواہ شروع میں ہو خواہ درمیان میں، خواہ آخر میں، اور راس کی قید محض اتفاقی ہے، اور غرض حدیث کی صرف یہ ہے کہ کوئی صدی کسی مجدد کے وجود سے خالی نہ رہے گی اور ہر صدی کے شروع، درمیان اور آخر میں مجددین کا ہونا اس احتمال کے صحیح ہو نے کی تائید کرتا ہے۔

اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے ”من یجدد لها دینھا“ میں ”من“ کے لفظ سے ایک شخص مراد ہے یا کئی اشخاص یا پوری جماعت، بہت سے علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مجدد فرد واحد ہی ہوگا، سیوطی نے اشعار کی شکل میں مجددین اور ان کے کار تجدید پر ”أرجوزة تحفة المهتدین بأخبار المجددین“ کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، اس میں اس قول کو حدیث کے مطابق اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے کہ ہر دور میں مجدد ایک ہی شخص ہوگا، متعدد اشخاص نہیں ہوں گے جن علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے انہوں نے ہر صدی کے ایک مجدد کی تعیین بھی کی ہے، اور بعض صدیوں میں مجدد کی تعیین میں ایک سے زیادہ نام ذکر کئے ہیں، جب کہ دیگر بہت سے علماء ”من“ کو عموم کے لئے مانتے ہیں، چونکہ یہ لفظ ایک شخص اور پوری جماعت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان علماء میں ابن حجر، ابن الاثیر، ذہبی، ابن کثیر اور ملا علی قاری

کے نام مشہور ہیں، ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ: ”مَنْ يَجِدُ“ سے مراد ایک شخص نہیں ہے بلکہ جماعت مراد ہے، اس جماعت کا ہر فرد کسی علاقہ میں شرعی علوم میں سے کسی ایک فن یا کئی فنون میں اپنی استطاعت کے مطابق تقریر و تحریر کے ذریعہ تجدیدی عمل انجام دے گا، جو اس فن کے باقی رہنے اور قیامت تک نہ مٹنے کا سبب بنے گا، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اس کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں: ”مَنْ“ کا لفظ عربی زبان میں واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لئے ”مَنْ“ سے مراد ایک شخص بھی ہو سکتا ہے، بہت سے اشخاص بھی ہو سکتے ہیں اور پورے پورے ادارے اور گروہ بھی ہو سکتے ہیں، حضور ﷺ نے جو خبر دی ہے اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان شاء اللہ اسلامی تاریخ کی کوئی صدی ایسے لوگوں سے خالی نہ گزرے گی جو طوفان جاہلیت کے مقابلہ میں انھیں بگے اور اسلام کو اس کی اصل روح اور صورت میں از سر نو قائم کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے، ضروری نہیں کہ ایک صدی کا مجدد ایک ہی شخص ہو، ایک صدی میں متعدد اشخاص اور گروہ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں، یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام دنیائے اسلام کے لئے ایک ہی مجدد ہو، ایک وقت میں بہت سے ملکوں میں بہت سے آدمی تجدید دین کے لئے سعی کرنے والے ہو سکتے ہیں۔“ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ”... دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے۔“

یہ قول کہ مجدد ایک نہیں؛ بلکہ متعدد ہوتا ہے اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ بقول حافظ ابن حجر تجدید کے لئے جو لازمی صفات ہیں ضروری نہیں کہ ایک شخص کے اندر پورے طور پر جمع ہو جائیں، ہاں یہ دعویٰ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں کیا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی میں وہ ایسی شخصیت کے مالک ہیں جو خیر کی تمام صفات کے جامع اور اس میں پیش پیش ہیں، اسی لئے امام احمد نے مطلق فرمایا کہ حدیث کی رو سے علماء نے پہلی صدی کا مجدد انھیں کو قرار دیا ہے، جہاں تک ان کے بعد والوں کا تعلق ہے مثلاً امام شافعی اگرچہ اوصاف حمیدہ سے متصف ہیں لیکن جہاد اور عدل کے مطابق فیصلہ کرنے کا موقع ان کو ہاتھ نہیں آیا؛ اس لئے جو شخص بھی سو سال کے سرے پر خیر کی صفات میں سے کسی صفت سے بھی متصف ہو وہ اس حدیث کی مراد ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

معلومات کی جانچ

1 حدیث میں ”لہذہ الامۃ“ سے کیا مراد ہے؟

2- ”رأس“ کی کیا تشریح ہے؟

3- ”مَنْ يَجِدُ“ کے بارے میں علماء کیا فرماتے ہیں؟

15.7 تجدید دین کا دائرہ کار یا مجدد کے فرائض

آپ نے تجدید دین کی اصطلاح، تجدید و تجدید میں فرق، حدیث تجدید کی تخریج اور اس کی تشریح کا مطالعہ کیا، اب آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید دین کا دائرہ کار کیا ہے؟ اجمالی طور پر اگر تجدید دین کے فرائض کا ذکر کیا جائے تو وہ درج ذیل ہو سکتے ہیں

1- کتاب و سنت کے اصل نصوص کی حفاظت، ان کے ضائع ہونے اور ان میں تحریف و تبدیلی سے ان کا تحفظ، گو کہ قرآن کی حفاظت

کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے اور اس میں حدیث کی حفاظت بھی شامل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ذریعہ علماء اسلام کو ہی بنایا، چنانچہ اس سلسلہ میں جو کوشش بھی کی جائے گی وہ تجدیدی کام کا ایک حصہ قرار پائے گا۔

- 2- نصوص کے صحیح معانی کو امت تک منتقل کرنا اور ان کے صحیح فہم کو زندہ کرنا۔
- 3- نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنا، اور ان کا صحیح اسلامی حل پیش کرنا۔
- 4- امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا یعنی جاہلی رسوم کو مٹانا، بدعات کو ختم کرنا، اخلاق کا تزکیہ کرنا، شریعت پر عمل اور اتباع سنت کا رجحان پیدا کرنا۔

5- دین کا دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ”یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اور آپ کا یہ ارشاد کہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو تازہ کرتے اور نکھارتے رہیں گے، آپ کے ان ارشادات کی وضاحت اور تشریح آپ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حدیث کی کتابوں میں آئی ہے کہ میرے لائے ہوئے اس علم یعنی دین کی امانت کو ہر زمانہ کے اچھے اور نیک بندے سنبھالیں گے اور اس کی خدمت و حفاظت کا حق ادا کریں گے، وہ غلو اور افراط دونوں کی تحریفوں سے اور باطل پرست لوگوں کے قرآن و حدیث کے غلط مفہوم بیان کرنے سے اور جاہلوں کی فاسد تاویلوں سے اس دین کی حفاظت کریں گے۔“

حقیقت یہ ہے تجدید دین کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس شخص نے بھی اسلام کو ایک زندہ جاوید دین کے طور پر پیش کرنے کی انتھک کوشش کی اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس دین کے اصولوں اور تعلیمات کی حفاظت اور ان کی نشر و اشاعت میں گزارا، اور دین میں داخل ہو نے والی نئی نئی چیزوں کی اپنی خاص صلاحیتوں اور اپنے مخصوص طرز و اسلوب میں نشاندہی کی اور ان سے دین کے لبیل کو ختم کر کے ان کو جاہلیت قرار دیا اور صحیح اسلامی تصور پیش کیا اس کا اس کا تجدید میں حصہ ہے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے صحیح لکھا ہے کہ: ”اس میراث میں ہر اس فرد کا پورا حصہ ہے جس نے اسلام کے کسی دور میں بھی منہاج نبوت پر حکومت قائم کی، جاہلیت اور مادیت کا مقابلہ کیا، اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دی، اسلام کے جو خصائص مٹ گئے تھے ان کو آجاگر کیا، امت میں ایمانی روح پیدا کی، اور جس نے اس دین پر اس کے مآخذ اور اس کی تعبیرات پر اعتماد کو از سر نو استوار کیا، اسلام کی حقیقی فکر کی حفاظت کی، اور اس امت کو کسی نئے فتنہ میں پڑنے سے باز رکھا، جس نے اس امت کے لئے اس کے دین اور مصادر دین کی حفاظت کی، حدیث و فقہ کی تدوین جدید کا کام انجام دیا، اجتہاد کا دروازہ کھولا، اور امت کو زندگی و معاشرہ کا منظم قانون عطا کیا، جس نے معاشرہ میں احتساب کا فرض ادا کیا اور اس کے انحراف اور کج روی پر کھل کر تنقید کی، اور صحیح اور حقیقی اسلام کی برملا و آشکار دعوت دی، جس نے شکوک و شبہات کے دور اور اضطراب عقائد کے زمانہ میں علمی طرز استدلال اختیار کر کے دماغوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، اور ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی، جس نے دعوت و تذکیر اور انداز و تبشیر میں انبیاء علیہم السلام کی نیابت کی، اور ایمان کی دبی ہوئی چنگاریوں کو شعلہ جوالہ کی حرارت و حرکت بخشی، یہ ایک پورا سلسلہ ہے اور اس میں ہر اس شخصیت کا ایک خاص حصہ اور مرتبہ ہے“ مولانا محمد منظور نعمانی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اس کا تجدید میں ہر دور کے ان سب بندگان خدا کا حصہ ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی کسی قسم کی خدمات لیں، اس طرح امت میں مجدد دین کی تعداد صرف تیرہ چودہ ہی نہ ہوگی (جن کی تعیین میں اختلافات ہوں، اور ہر حلقہ اپنے ہی کسی بزرگ کے مجدد ہونے پر اصرار اور دوسروں سے تکرار کرے) بلکہ اللہ کے

ہزاروں وہ بندے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی ایسی خدمتیں مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں لی ہیں سب ہی اس کا تجدید میں حصہ دار ہوں گے، اور سب ہی مجددین میں ہوں گے، ان دو اقتباسات سے آپ کے لئے سمجھنا آسان ہو گیا کہ تجدید دین کا دائرہ کس قدر وسیع ہے، اور دین کی کوئی مخصوص خدمت ہی تجدید نہیں، بلکہ اس کے مختلف شعبوں میں جس کا جس قدر بھی حصہ ہے وہ اس تجدیدی عمل میں حصہ دار ہے، اور اس نے اپنے گرد و پیش کے تقاضوں کے مطابق کام کیا ہے، اس میں علمی اور عملی دونوں قسم کی تجدید شامل ہے۔

15.8 مجدد کے اوصاف

ایک مجدد یا کار تجدید انجام دینے والی شخصیت کے بنیادی اوصاف کیا ہوں، اس سلسلہ میں ہمیں قرآن وحدیث سے واضح رہنمائی نہیں ملتی، لیکن کچھ تو تجدید دین کی تعریف اور حدیث تجدید ”من یجدد لہا دینہا“ کی تشریح سے آپ نے ان اوصاف کا اندازہ لگایا ہوگا اور کچھ ان علماء کی سیرت پر غور کرنے سے یہ صفات نمایاں ہوتی ہیں جن کو تاریخ کے مختلف ادوار میں مجددین کی فہرست میں شمار کیا گیا ہے، منادی، علقمی، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے علیحدہ علیحدہ چند اوصاف کا ذکر کیا ہے جن کو ہم یکجا اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ: ”مجدد وہ ہے جو دینی علوم کا ماہر ہو، دینی علوم میں فقہ باطن یا تزکیہ واحسان بھی شامل ہے، علم اور اہل علم کا معاون ہو، بدعت اور اہل بدعت سے دور اور ان کی اصلاح کے لئے کوشاں ہو، اس کے اندر اظہار حق کی صلاحیت اور باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے کا ملکہ ہو، حاضر دماغ اور زندہ دل ہو، دینی امور میں اس کا نفع عام اور مشہور و معروف ہو، شریعت کے مصادر احکام اور زمانہ کی ضرورتوں پر اس کی نظر ہو، اور وہ باریک بینی کے ساتھ اپنے دور کے مختلف مسائل کا حل دریافت کرنے کے سلسلہ میں بنجیدہ ہو۔“

15.9 مشہور مجددین اسلام

مجدد کون ہے؟ آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کے دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ مجدد دین کی فہرست میں وہی شخصیت شامل ہوگی جو کسی صدی ہجری کے اختتام پر زندہ، مشہور اور مرجع خلافت ہو، اس کے علم سے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو، دوسرے یہ کہ صدی کے آخری سرے کی بات اتفاقی طور پر آئی ہے اصل میں اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے صدی کی ابتداء، وسط یا انتہاء پر تجدید دین کے سلسلہ میں کوئی بڑا قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے، آپ نے یہ بھی پڑھا کہ زیادہ تر علماء کا رجحان اسی طرف ہے، جو حضرات صدی کے اختتام پر کسی شخصیت کے زندہ رہنے اور نئی صدی کے آغاز یا ابتدائی چند سالوں میں کسی شخصیت کی وفات کا سال دیکھ کر اس کے کارناموں کو دیکھتے ہوئے مجدد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، انہوں نے اسلام کی چودہ صدیوں میں سے ہر صدی کے ایک مجدد یا متعدد مجددین کے طور پر کچھ علماء کے نام ذکر کئے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ابن شہاب زہری (م 124ھ) نے سب سے پہلے پہلی صدی کا مجدد عمر بن عبدالعزیز کو قرار دیا، اس کے بعد امام احمد بن حنبل (م 241ھ) نے بھی اس کی تائید کی اور چونکہ امام احمد دوسری صدی کا اختتام بھی دیکھ چکے تھے، اس لئے دوسری صدی ہجری کے مجدد کی حیثیت سے انہوں نے امام شافعی (م 204ھ) کا نام ذکر کیا، دراصل امام احمد ایک روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ بھی تذکرہ ہے کہ کار تجدید انجام دینے والا شخص رسول اللہ ﷺ کے گھرانے سے ہوگا، اس لئے انہوں نے آل رسول میں سے اس مرتبہ کی شخصیت پہلی صدی میں عمر بن عبدالعزیز کو پایا

اور دوسری صدی میں امام شافعی کو، ابن عساکر دمشق (م 571ھ) اپنی کتاب "تبیین کذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري" میں لکھتے ہیں: "میں نے شیخ ابوالحسن علی بن مسلم سلمی سے جامع دمشق میں سنا کہ پہلی صدی کے مجدد عمر بن عبدالعزیز ہیں، دوسری صدی کے مجدد امام شافعی، تیسری صدی کے مجدد ابوالحسن اشعری، چوتھی صدی کے مجدد ابن الباقلائی اور پانچویں صدی کے مجدد امیر المؤمنین مسٹر شہبائے ہیں، پھر لکھتے ہیں: کہ میرے نزدیک پانچویں صدی کے مجدد امام ابو حامد محمد غزالی ہیں، آگے لکھتے ہیں کہ بعض دوسرے لوگوں نے تیسری صدی کا مجدد ابوالعباس ابن سرتج کو اور چوتھی صدی کا مجدد بہل بن محمد صعلو کی نیساپوری کو قرار دیا ہے، لیکن میرے نزدیک تیسری صدی کے مجدد اشعری ہی ہیں، اور پھر اس کے اسباب ذکر کئے ہیں، ابن عساکر کے بعد ابن الاثیر (م 606ھ) کے نزدیک ہمیں یہ درجہ بندی ملتی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "جامع الأصول" میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ہر صدی سے انہوں نے ایک خلیفہ، ایک محدث، مختلف فقہی مذاہب کے نمائندوں میں سے ایک ایک فقیہ، ایک قاری، ایک صوفی اور ایک متکلم اسلام کا مجدد کی حیثیت سے انتخاب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلی صدی ہجری کے لئے جب کہ فقہ و تصوف اور علم کلام کو مستقل فن کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور ان کی تدوین و ترتیب عمل میں نہیں آئی تھی چودہ مجددین شمار کرائے ہیں، جن میں عمر بن عبدالعزیز کے علاوہ مدینہ، مکہ، یمن، شام اور کوفہ و بصرہ کے مشہور فقہاء مثلاً قاسم بن محمد، مجاہد، عکرمہ، عطاء، طاؤس، کحول، حسن بصری اور ابن سیرین کا ذکر کیا ہے، محدثین میں ابن شہاب زہری کا ذکر کرتے ہوئے مشہور تابعین و تبع تابعین کی ایک جماعت کو اس میں شامل مانا ہے، قراء میں عبداللہ ابن کثیر کا ذکر کیا ہے، دوسری صدی کے مجددین میں مامون رشید، امام شافعی، حنفی فقیہ حسن بن زیاد، لؤلؤی، مالکی فقیہ اشہب بن عبدالعزیز، شیعہ امام فقیہ علی بن موسیٰ رضا، مشہور قاری یعقوب حضری، مشہور محدث یحییٰ بن معین اور مشہور صوفی معروف کرخی کو شمار کیا ہے، اسی ترتیب سے تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کی شخصیات کا بھی ذکر کیا ہے، تیسری صدی میں جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں مقتدر باللہ، ابو جعفر طحاوی، ابوالحسن اشعری اور امام نسائی کے نام مشہور ہیں، چوتھی صدی میں حاکم نیساپوری، ابو حامد اسفرائینی، ابوبکر خوارزمی اور ابن فورک وغیرہ ان کے ذکر کردہ ناموں میں مشہور ہیں، پانچویں صدی میں امام غزالی کے علاوہ قاضی مروزی حنفی، زاغونی حنبلی اور محدثین میں رزین بن معاویہ اور دیگر نام ذکر کئے ہیں، اخیر میں لکھتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے اپنے زمانہ میں مشہور تھے، ہر صدی میں ان سے پہلے بھی بڑے لوگ پیدا ہوئے لیکن ان کو صدی کی آخری گھڑی نہیں ملی۔

آپ نے دیکھا کہ ابن الاثیر نے توسع اختیار کیا ہے اور ہر صدی میں ایک کے بجائے کئی نام ذکر کئے ہیں، اور انہوں نے اس کی وجہ یہی لکھی ہے کہ ہر مصنف صرف اپنے مسلک و مشرب کی شخصیات کو مجددین میں شمار کرتا ہے؛ اس لئے ہم نے ہر فن کے علماء، قراء، صوفیاء، مختلف مذاہب فقہ کے فقہاء اور حکام وقت کو بھی اس میں شامل کیا ہے، اور نہ صرف اہلسنت والجماعت کی شخصیات کا ذکر کیا ہے، بلکہ شیعہ علماء کو بھی اس زمرہ میں رکھا ہے؛ لیکن اس کی بنیاد وہی صدی کے اختتام کو پانے اور دوسری صدی کے آغاز میں وفات ہونے پر ہے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ سیوطی (م 911ھ) نے اس سلسلہ میں ایک منظوم رسالہ "تحفة المہتدین بأخبار المجددین" کے نام سے تحریر کیا ہے، مجددین کی تعیین کے سلسلہ میں ان کا نقطہ نظر بھی یہی ہے، انہوں نے ابن عساکر اور ابن الاثیر وغیرہ کے ذکر کردہ پانچویں صدی تک کے مجددین کے نام باقی رکھتے ہوئے چھٹی صدی کے لئے فخر الدین رازی یا رافعی، ساتویں کے لئے ابن دقیق العید اور آٹھویں کے لئے بلقینی یا حافظ زین الدین عراقی کے نام مجددین کی حیثیت سے پیش کئے ہیں، اور اللہ کے فضل سے امید ظاہر کی ہے کہ نویں صدی کے مجدد وہ یعنی امام سیوطی خود ہیں۔ اگر آپ تاریخ تجدید پر لکھی گئی بعض دیگر تحریروں کا مطالعہ کریں تو آپ کو اور بھی کچھ نام مل جائیں گے مثلاً پہلی صدی میں محمد الباقر، دوسری صدی

میں احمد بن حنبل، تیسری صدی میں طبری اور شیعہ عالم دین محمد بن یعقوب الکلبی، چوتھی صدی میں ابوبکر باقلانی، حافظ عبدالغنی، اور طبری، پانچویں صدی میں ابونعیم اصفہانی اور ابن حزم، چھٹی صدی میں عمر نسفی، ساتویں صدی میں ابن تیمیہ، عزالدین بن عبدالسلام، شہاب الدین سہروردی، ابن الاثیر، اور خواجہ معین الدین چشتی، آٹھویں صدی میں شاطبی، تفتازانی اور نظام الدین اولیاء، نویں صدی میں ابن حجر اور سیوطی، دسویں صدی میں شمس الدین الرطبی اور محمد طاہر بٹنی، گیارہویں صدی میں مجد الف ثانی، ابراہیم بن حسن کردی اور عبداللہ بن علوی حداد، بارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ دہلوی، مرتضیٰ زبیدی، شاہ عبدالعزیز اور عثمان دان فودیو، تیرہویں صدی ہجری میں محمد عبدہ، محمد رشید رضا، طاہر بن عاشور، شوکانی، بدیع الزماں نورسی، زاہد الکوشی، سید احمد شہید بریلوی، شاہ اسماعیل شہید، سید نذیر حسین دہلوی، قاضی حسن انصاری خزرجی، محمد قاسم نانوتوی اور نواب صدیق حسن خاں، چودھویں صدی میں محمد متولی شعراوی، اشرف علی تھانوی، حسن البنا، احمد رضا خان، ناصر الدین البانی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اور سید ابوالحسن علی ندوی، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے نام مل جائیں گے، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام علماء سے اللہ تعالیٰ نے اپنے وقت میں بڑی نمایاں خدمات لی ہیں؛ لیکن اس فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہو تا ہے کہ ہر مکتب فکر نے ایسی شخصیت کو مجدد کے طور پر پیش کیا ہے، جس سے اس کا تعلق ہے، اور حد تو یہ ہے کہ سیوطی نے خود اپنے لئے اس منصب کا دعویٰ کیا ہے جس کو کچھ لوگوں نے مانا اور اکثر لوگوں نے رد کر دیا تھا۔

اس کے برخلاف جو لوگ اس کو صدی کے اختتام اور نئی صدی کے آغاز میں وفات ہونے سے نہیں جوڑتے انہوں نے اس کا دائرہ وسیع رکھا ہے، چنانچہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری میں کرمانی کا قول نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں یقین کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، اگر مجدد کو نام زد کرنے کی اجازت دے دی جائے تو حنفی اپنے فلاں فلاں علماء کو، حنبلیہ اور مالکیہ اپنے فلاں فلاں علماء کو، صوفیاء اپنے شیوخ کو، محدثین اپنے اساتذہ کو اور سیاسی امور سے دلچسپی رکھنے والے لوگ حکام کو اس فہرست میں شامل کرنا شروع کر دیں گے، جب کہ دین کی صحیح و تجدید کا کام ہمہ گیر اور اس کا تعلق ان تمام میدانوں سے ہے، دوسرے یہ کہ صدی کے اختتام اور دوسری صدی کا آغاز بہت سی شخصیات کے حصہ میں نہیں آتا؛ لیکن صدی کے شروع یا درمیان میں انہوں نے بڑے کام کئے ہوتے ہیں وہ سب اس فہرست میں شامل ہوں گے، عجیب اتفاق ہے کہ ابتدائی دس صدیوں میں مجددین کی فہرست زیادہ تر شافعی علماء نے پیش کی اور ان میں زیادہ تر ان علماء کا ذکر کیا جو خود شافعی تھے، اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے جلیل القدر علماء مجددین کی فہرست میں شامل نہیں اور ان کے بہت سے شاگرد اور فیض یافتہ حضرات کو مجدد قرار دیا گیا ہے، جب کہ وہ ان کے درجہ کو نہیں پہنچتے؛ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ دین کی تجدید کا کام کسی ایک خاص شخص سے متعلق نہیں جو کرشماتی انداز میں سامنے آئے یا امت کو اس کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد کو تلاش کرے اور جب اس کو پالے تو یہ سمجھے حقیقی فلاح و سعادت بس اسی کی اتباع سے نصیب ہوگی؛ بلکہ اللہ تعالیٰ تجدید کا کام صرف ایک فرد سے نہیں مختلف افراد سے اور مختلف جماعتوں سے لیں گے، آخری دور میں دین کی نصرت کا کام حضور اکرم ﷺ نے ایک جماعت سے مربوط کیا ہے، فرمایا: ”میری امت کی ایک جماعت اللہ کے حکم پر قائم رہے گی، ان کی مخالفت کرنے والے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچائیں گے یہاں تک کہ قیامت آجائے گی اور وہ اسی پر قائم رہیں گے“، یہ بات قرآن مجید کی اس آیت کے بھی مطابق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور ہماری مخلوق میں ایک جماعت ایسی بھی ہے (جس کے افراد) حق کے موافق ہدایت کرتے ہیں اور اسی کے موافق انصاف بھی کرتے ہیں (الاعراف: 181) رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کو تلاوت کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ امت جس کا ذکر اس آیت میں ہے

میری امت ہے؛ اس لئے امت کو نہ کسی مجدد کے انتظار کا حکم ہے اور نہ امت میں کسی کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اپنے لئے مجدد ہونے کا دعویٰ کرے، اور نہ کسی اور کے لئے یہ درست ہے کہ وہ حتمی طور پر کسی ایک شخصیت کو ہی مجدد قرار دے، بلکہ امت کے ہر فرد کو حکم ہے کہ وہ عام اصلاح کا کام کرتا رہے، یہ اللہ پر چھوڑ دے کہ مجدد کون ہے؟ ہاں کسی کی خدمات کو دیکھ کر اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مجددین میں ایک ہو اور وہ بھی اس لئے کہ اس کے اصلاحی کارناموں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اصلاح و تجدید کے کام کو آگے بڑھایا جائے، اس کی خدمات کا صحیح تعین کرتے ہوئے دوسرے مجددین و مصلحین کا بھی اعتراف کیا جائے اور تجدید دین میں ان سب کا حصہ ان کے دائرہ اور مرتبہ کے مطابق تسلیم کیا جائے یہی حق و انصاف کی بات ہے اور اسی طرز فکر سے ہم اسلام کو دین حق اور صراط مستقیم کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

15.10 خلاصہ

تجدید عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں نیا کرنا، تجدید کے اصطلاحی معنی ہیں دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نئے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا، تجدید اور تجدید میں فرق ہے، تجدید کے معنی دین میں کوئی نیا راستہ نکالنا، یا اسلام کی تشکیل جدید کرنا جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، تجدید دین کا مفہوم دین کی تجدید نہیں وہ مکمل ہے دین میں داخل ہونے والی چیزوں سے دین کو ممتاز اور نمایاں کرنا تجدید ہے، امت کی دینی حالت کی اصلاح تجدید ہے، تجدید دین کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے“ ہر سو سال کے سرے سے مراد صدی کا آغاز ہے یا وسط یا اختتام علماء کے اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس سے مراد صدی کا آخر ہے، یعنی اس سے مراد وہ شخصیت ہے جس نے کسی صدی ہجری کا آخری حصہ پایا اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی چند سالوں میں اس کا انتقال ہوا اور اس اعتبار سے انہوں نے ہر صدی کا ایک مجدد نامزد کر دیا ہے، جن میں پہلی صدی ہجری کے مجدد کے طور پر عمر بن عبدالعزیز کا نام ابن شہاب زہری نے پیش کیا ہے، احمد بن حنبل نے دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا، ابن عساکر، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے بھی ہر صدی کے ایک مجدد یا کئی مجددین کے نام پیش کئے جس میں اس صدی کے سرے کا خیال رکھا، جب کہ دیگر علماء نے سرے کے لئے استعمال ہونے والے لفظ ”رأس“ کو حدیث میں زائد مانا ہے، اور اس کی مراد یہ بیان کی ہے کہ ہر دور اور ہر صدی میں صرف کوئی متعین شخصیت نہیں، بلکہ ایک سے زیادہ اشخاص پیدا ہوتے رہیں گے جو تجدید دین کا فریضہ انجام دیں گے، جو اپنے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق متنوع انداز و اسلوب میں یہ کام انجام دیں گے جن کا بنیادی کام قرآن و سنت کے اصل نصوص کی حفاظت، امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا، نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا صحیح اسلامی حل دریافت کرنا اور دین کے دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا ہے، مجددین کے بنیادی اوصاف یہ ہیں کہ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ماہر، علم اور اہل علم کے معاون، بدعت، اور اہل بدعت سے دور، بدعات کی اصلاح کے لئے کوشش کرنے والے، باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے والے اور اظہار حق کی صلاحیت رکھنے والے ہوتے ہیں، اور باریک بینی کے ساتھ امت کے مسائل کا حل دریافت کرتے ہیں، اس اعتبار سے مجددین کی فہرست میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے قرآن و حدیث کی روشنی میں اور سلف صالحین کے طریقہ پر امت کی اصلاح کا کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام

استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علماء، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصبات اور نفرت و جھگڑا کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

دور جدید میں مسلمانوں کے مختلف حلقوں اور جماعتوں کے درمیان اختلاف و کش مکش کی شدید اور پیچیدہ صورتحال پائی جاتی ہے۔ اس میں بہت کچھ دخل ماضی کی فکری وراثت کا ہے، لیکن اس میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے۔ دور جدید میں خاص طور پر برصغیر ہند میں بعض ایسے مسائل میں صف آرائی کا ماحول پیدا ہو گیا اور فکری محاذ جنگ قائم ہو گئی جو سرے سے قابل اعتنا نہیں تھے۔ جیسے امکان کذب اور امتناع نظیر کے مسائل ان کے علاوہ جو مسائل مسلمانوں کے درمیان باہمی منافرت اور دوری کی وجہ بنے ہوئے ہیں، ان کا تعلق عقائدی ڈھانچے سے نہیں ہے۔ یہ معمولی درجے کے اختلافات ہیں جن کو برداشت کر کے اسلامی اجتماعیت کو مستحکم کیا جاسکتا ہے۔

بین مسلکی اور جماعتی کش مکش کا ایک مظہر تکفیر کا فتنہ ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا جس مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کو قتل کر دیا۔ حدیث کے مطابق، جس کی تکفیر کی جائے اور وہ تکفیر کا سزاوار نہ ہو تو وہ کفر خود تکفیر کرنے والے کی طرف لوٹ آتا ہے، تکفیر کی اس شدت شاعت کے باوجود اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بھی تکفیر کے اسلحے کو اپنے نظریاتی حریف سے انتقام کے لیے استعمال کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ کے عہد حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔ باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ کے دور میں خوارج کی جماعت سامنے آئی جو اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ ان مسلمانوں میں صحابہ و تابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔ وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان و مال کو مال غنیمت کے طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔ خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کی توسیع میں اس متکلمین کی جماعت نے اپنا کردار ادا کیا جو یونانی فلسفے سے متاثر تھی اور اسلامی عقائد کو اسی معیار پر سمجھنے کی قائل تھی۔

عصر حاضر میں بھی اس کا مظہر مسلم معاشرے میں پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض مسلم معاشروں میں تشدد پسندانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے وہاں کا معاشرہ زبردست طور پر انتشار و خلفشار کا شکار ہو کر رہ گیا۔ بعض احادیث کی بنیاد پر یہ تصور کر لیا گیا ہے کہ فوری طور پر ”منکر“ کا ازالہ ضروری ہے اور اس کے لیے طاقت کا استعمال روا ہے حالاں کہ علما کے درمیان یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علما و اہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔

بہر حال عہد وسطی سے مختلف مکاتب فکر کے افراد کے درمیان حق کی اجارہ داری کی نفسیات رہی ہے۔ ہر ایک جماعت خود کو حق کا علمبردار اور دوسروں کو باطل کا پرستار تصور کرتی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی فکری کش مکش نے اسلامی اجتماعیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے۔ امت مسلمہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹ کر رہ گئی ہے اور اس کے درمیان محبت و تعاون کی مطلوبہ فضا باقی نہیں رہی۔ قرآن کے مطابق (الانفال: 46) اس کی ہوا کھڑ گئی ہے اور حدیث کے مطابق دشمنوں کے لیے وہ نرم چارہ بن کر رہ گئی ہے۔ (ابوداؤد: 4297)

14.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے:

- 1- ماضی کے تناظر میں مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات کا جائزہ لیجئے۔
- 2- حال کے تناظر میں اختلاف کی صورتحال پر روشنی ڈالیں اور اس کے نقصانات لکھئے۔
- 3- مسلکی کش مکش کی بنیادیں کیا ہیں اور مسلم معاشرے پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ تفصیل کے ساتھ تحریر کیجئے۔

درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجئے۔

- 1- تکفیر مسلم کے فتنے سے مسلم معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟
- 2- اسلامی اجتماعیت کا تقاضا کیا ہے اور اس کو کن چیزوں سے مانع پہنچ رہا ہے؟
- 3- تشدد پسندی کے رجحان کو اختلاف کی صورتحال سے کس طرح تقویت حاصل ہوئی ہے؟

14.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. میاں محمد افضل: تاریخ زوال امت
2. اکبر شاہ خاں نجیب آبادی: تاریخ زوال ملت اسلامیہ
3. ابو حامد الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة
4. یوسف القرضاوی: فقه الوسطية الاسلامية والتجديد

بلاک: 4 تجدید دین

فہرست

اکائی نمبر	عنوان
اکائی 15	تجدید دین کا تصور (علاقائی اثرات، اجتماعی گمراہی سے تحفظ ضروریات دین کا تحفظ، تعامل امت)
اکائی 16	مشہور مجددین اسلام - ۱: عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، احمد بن حنبل، عبدالقادر جیلانی
اکائی 17	مشہور مجددین اسلام - ۲: ابن الجوازی، عزالدین بن عبدالسلام، شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ دہلوی

اکائی 15 : تجدید دین کا تصور

اکائی کے اجزاء

15.1	مقصد
15.2	تمہید
15.3	تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف
15.4	تجدید اور تجدید میں فرق
15.5	حدیث تجدید اور اس کی تخریج
15.6	حدیث تجدید کی تشریح
15.7	تجدید دین کا دائرہ کار یا مجدد کے فرائض
15.8	مجدد کے اوصاف
15.9	مشہور مجددین اسلام
15.10	خلاصہ
15.11	نمونے کے امتحانی سوالات
15.12	مطالعے کے لیے معاون کتابیں

مقصد

15.1

اس اکائی کے مطالعہ سے آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید کی لغوی و اصطلاحی تعریف کیا ہے، تجدید اور تجدد کے درمیان کیا فرق ہے، تجدید دین کی بنیاد اور اس کا دائرہ کار کیا ہے، مجدد کے اوصاف اور اس کے فرائض کیا ہیں؟ نیز آپ اس سے بھی واقف ہوں گے کہ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کار تجدید کن لوگوں نے انجام دیا، کیا ہر صدی میں صرف ایک مجدد پیدا ہوا یا ایک سے زیادہ، یا کار تجدید میں فرد سے زیادہ جماعت کا کردار اہم ہے۔

15.2 تمہید

اللہ تعالیٰ نے اسلام کو آخری دین بنایا، قرآن مجید کی شکل میں آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر آخری کتاب نازل کی، نبی اکرم

ﷺ کی امت کو آخری امت بنایا، یہ دین تو ہمیشہ تر و تازہ اور باقی رہے گا؛ لیکن امت میں دین کے نام پر ہر دور میں کچھ ایسی چیزیں دین سمجھی جانے لگیں جن کا دن سے کوئی تعلق نہیں تھا، دین کو ان چیزوں سے ممتاز اور نمایاں کر کے پیش کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں اس دور کے حالات کے موافق شخصیات پیدا کیں، جنہوں نے اپنی استطاعت کے مطابق اپنے اعوان و انصار اور اپنی تشکیل کردہ جماعتوں کے ذریعہ دین کو اس کی اصل صورت میں پیش کیا، اس اکائی میں آپ اسی تجدید دین کے موضوع پر اس کی ضروری تفصیلات کا مطالعہ کریں گے۔

15.3 تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف

”تجدید“ عربی زبان کا لفظ ہے، یہ تفعیل کے وزن پر مصدر ہے، اس کے معنی ہیں کسی چیز کو جدید کر دینا، یا نیا بنانا (To renew) جلد فلان الامر کے معنی ہوتے ہیں: فلاں نے کسی کام یا شے کو نیا بنادیا، اس اعتبار سے تجدید کا لغوی مفہوم یہ متعین ہوتا ہے کہ کوئی چیز پہلے سے کسی ایک حالت پر موجود تھی، پھر اس پر ایک ایسی حالت طاری ہوئی جس نے اس کی شکل بدل دی اور اس کی تازگی ختم کر دی، اگر کوئی اس بدلی اور بگڑی ہوئی چیز سے اس کا بگاڑ اور فرسودگی ختم کر کے اس کو پچھلی حالت میں لوٹا دے جو اس کی اصلی صورت تھی تو اسی عمل کو تجدید کہا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں کسی چیز پر بعد کو پیش آنے والے بُرے اثرات کو ختم کر کے اس کو اپنی پہلی صورت پر لے آنا تجدید ہے۔

یہ تو ہے تجدید کا لغوی مفہوم، تجدید کا شرعی مفہوم یا شریعت اسلامی میں اس کی تعریف تلاش کی جائے تو ہمیں الفاظ کے فرق کے ساتھ تین طرح کی تعریفات علماء کی تحریروں میں ملتی ہیں، اور اس سے مراد صرف تجدید کی تعریف نہیں بلکہ تجدید دین کی تعریف ہے۔

1- پہلی تعریف: قرآن و سنت کی جو تعلیمات مٹ چکی ہوں ان کو دوبارہ زندہ کرنا، ان کو لوگوں کے درمیان عام کرنا، اور لوگوں کو ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرنا، دسویں صدی ہجری کے ایک شافعی فقیہ محمد بن عبد الرحمن علقمی نے اس کی تعریف اسی انداز میں کی ہے۔

2- دوسری تعریف: بدعات کو مٹانا، اہل بدعت کی پہچان کرنا، ان کی سخت تنقید اور تردید کرنا، اسلام سے جاہلیت کی جو باتیں جوڑ دی گئی ہوں، ان کو الگ کرنا اور دوبارہ اسلام کو اس صورت میں پیش کرنا جس پر وہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانہ میں تھا، گیارہویں صدی کے شارح حدیث شیخ محمد عبدالرؤف مناوی نے اس سے ملتی جلتی تعریف کی ہے، امام سیوطی اور ملا علی قاری کی تعریف بھی اس سے قریب تر ہے۔

3- تیسری تعریف: شرعی احکام کو نئے پیش آمدہ مسائل اور واقعات پر منطبق کرنا، اور وحی ربانی کی روشنی میں نئے مسائل کا حل تلاش کرنا۔ یہ تعریف زیادہ تر معاصر اہل قلم نے کی ہے، جن میں عمر عبید حسن، عبدالفتاح ابراہیم اور طیب برغوث وغیرہ کے نام آتے ہیں، جن کی تعریفات کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔

ان تعریفات کی روشنی میں تجدید دین کی ایک جامع شرعی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ”دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات اور نئی چیزوں سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نئے نئے پیدا ہونے والے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا۔“

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”کسی چیز کی تجدید اس وقت ہوتی ہے جب اس کے آثار مٹ جائیں یعنی جب اسلام غریب اور اجنبی ہو جائے تو پھر اس کی تجدید ہوتی ہے۔“ ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: ”دین کی تجدید کے معنی اس کی قدیم حالت اور اس کے مزاج و مذاق کو بدلنا، یا اس کی جگہ پر کسی نئے دین کو لانا، یا اس کا نیا ایڈیشن تیار کرنا نہیں؛ بلکہ اس کو اس کی اس قدیم حالت پر لوٹانا ہے جس پر وہ رسول اللہ ﷺ، صحابہ اور تابعین کے دور میں رہا۔“ تجدید دین کی اصطلاح کو پڑھتے ہوئے آپ یہ بھی ذہن نشیں رکھیں کہ تجدید حقیقت میں دین کی نہیں، بلکہ مدتیں یا امت کے دین سے کمزور ہوتے ہوئے تعلق کی ہوتی ہے، دین اپنی جگہ مکمل ہے، اس کو تجدید کی ضرورت نہیں، دین کی کوئی مخصوص شکل جسے دین کہا جا رہا ہو، اور وہ حقیقت میں دین نہ ہو اس کو اصل دین کی طرف لوٹانا، تجدیدی عمل کہلاتا ہے، اس عمل کو انجام دینے والا مجدد کہلاتا ہے، جس کی جمع مجددین ہے۔

15.4 تجدید اور تجدید میں فرق

تجدید سے قریب تر ایک دوسرا لفظ تجدید ہے، یہ تجدید کا ہم معنی نہیں، بلکہ دونوں کے معنی میں فرق ہے، معاصر مذہبی اردو لٹریچر میں تجدید ایک منفی جب کہ تجدید ایک مثبت اصطلاح کے طور پر معروف ہے، تجدید سے مراد کسی شے کو اس کی اصلی حالت پر لوٹانا مثلاً اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین کے دور میں دین اسلام اپنی حقیقی صورت میں موجود تھا، اس کے بعد رفتہ رفتہ لوگوں کے عقائد میں بگاڑ آنا شروع ہو گیا، اور بدعتی فرقوں مثلاً خوارج، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ نے بہت سے باطل نظریات اور تصورات کو دین اسلام کے نام پر پیش کرنا شروع کیا، علماء نے ان باطل افکار و نظریات کو رد و رد سے تردید کی، اور دین کے اس حقیقی اور صحیح تصور کو واضح کیا جس پر ان گمراہ فرقوں کی غلط تشریحات کی وجہ سے حجاب پڑ گیا تھا، اس فعل کا نام تجدید ہے، اس کے برعکس تجدید کے معنی ہیں پہلے سے موجود کسی شے کا غائب ہو جانا، اور اس کی جگہ نئی چیز کا آ جانا، اسلام کے تجدید کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے سے موجود اسلام غائب ہو جائے اور اس کی جگہ نیا اسلام آ جائے، اس کو اردو میں تشکیل جدید اور انگریزی میں Reconstruction بھی کہتے ہیں، اسلام کی عمارت گر گئی ہے اور اسے از سر نو تعمیر کرنا چاہئے، علامہ سید سلیمان ندوی ڈاکٹر محمد اقبال کے تشکیل جدید کے تصور پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اقبال مرحوم نے خطبات کا نام Reconstuction رکھا، مجھے اس پر بھی اعتراض تھا، تعمیر نو یا تشکیل نو کا کیا مطلب؟ کیا عمارت منہدم ہو گئی؟ تشکیل نو کا مطلب دین کی از سر نو تعمیر کے سوا کیا ہے؟ یعنی اسلام کی اصل شکل مسخ ہو گئی، اب اسے از سر نو تعمیر کیا جائے، یہ دعویٰ پوری اسلامی تاریخ کو مسترد کرنے کے سوا کیا ہے؟“ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں ”عموماً لوگ تجدید اور تجدید میں فرق نہیں کرتے، ان کا گمان یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو نیا طریقہ نکالے، اور اس کو ذرا زور سے چلا دے وہ مجدد ہوتا ہے، خصوصاً جو لوگ مسلمان قوم کو برسر انحطاط دیکھ کر اس کو دنیوی حیثیت سے سنبھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے زمانہ کی برسر عروج جاہلیت سے مصالحت کر کے اسلام اور جاہلیت کا ایک نیا مخلوط تیار کر دیتے ہیں، یا فقط نام باقی رکھ کر اس قوم کو پوری جاہلیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ان کو مجدد کے خطاب سے نواز دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ مجدد نہیں ہوتے ہیں اور ان کا کام تجدید نہیں تجدید ہوتا ہے“، خلاصہ یہ ہے کہ تجدید ایک مثبت لفظ ہے اور دین میں مطلوب ہے جب کہ تجدید ایک منفی اصطلاح ہے اور دین میں ایک ناپسندیدہ فعل ہے۔

معلومات کی جانچ

- 1- تجدید کے لغوی معنی کیا ہیں؟
- 2- تجدید کی جامع شرعی تعریف کیا ہے؟
- 3- تجدید اور تجدید میں فرق واضح کیجئے۔

15.5 حدیث تجدید اور اس کی تخریج

احادیث نبویہ میں کئی ایسے اشارات ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس دین کی حفاظت فرمائے گا، اور قیامت تک اسے باقی رکھے گا، اور یہ کام ان ربانی علماء کے ذریعہ لیتا رہے گا جو دین کی نصرت کریں گے، اور سنتوں کو زندہ کریں گے، لیکن تجدید کا لفظ صرف ایک حدیث میں آیا ہے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے، متعدد محدثین نے اس حدیث کو اپنی کتابوں میں الفاظ کے فرق کے ساتھ نقل کیا ہے، ان میں سے چند کے نام ان کی کتابوں کے ساتھ اس طرح ہیں: ابو داؤد نے سنن ابی داؤد میں، حاکم نے المستدرک میں، بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں، ابو عمر والوانی نے الفتن میں، ہروی نے ذم الکلام میں اور ابن عدی نے الکامل میں یہ حدیث ذکر کی ہے، جس کے الفاظ ابو داؤد کے یہاں یہ ہیں: ”إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مِنْ يَجِدُ لَهَا دِينَهَا“ (سنن ابو داؤد: کتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حدیث نمبر: ۴۲۹۱) جس کا ترجمہ یہ ہے: ”اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے“ حاکم کی روایت میں ”لهذه الامة“ (امت کے لئے) کی جگہ ”إلى هذه الامة“ (امت کی طرف) ہے اس کو حاکم، سخاوی، سیوطی، مناوی، عراقی، ابن حجر اور بہت سے ماہرین حدیث نے صحیح قرار دیا ہے، البانی نے سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ میں لکھا ہے ”والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم“ (اس کی سند صحیح ہے اور اس کو روایت کرنے والے رجال ثقہ ہیں، امام مسلم کے رجال ہیں)، سیوطی مرقاة السعود میں لکھتے ہیں: ”اتفق الحفاظ على تصحيحه“ (حفاظ حدیث اس حدیث کو صحیح قرار دینے پر متفق ہیں)۔

معلومات کی جانچ

- 1- حدیث تجدید ترجمہ کے ساتھ نقل کیجئے۔
- 2- حدیث تجدید کی تخریج کا ذکر کیجئے۔

15.6 حدیث تجدید کی تشریح

یہ حدیث حضور اکرم ﷺ کی طرف سے امت کے لئے خوشخبری ہے کہ ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کے ذریعہ دین اسلام کی حفاظت فرماتے رہیں گے، اور یہ تجدیدی کام ہر صدی میں ہوتا رہے گا، ”بعث“ کے معنی بھیجنے اور ابھارنے کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ اس امت میں ایسے افراد کو انہیں کے درمیان سے ابھاریں گے اور نمایاں کریں گے جو مخلوق خدا کو فائدہ پہنچائیں گے اور دین کے احکام کو عام کر

نے کے لئے کمر بستہ ہو جائیں گے، ”لہٰذا الامۃ“ کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد خود حضور اکرم ﷺ کی یہ آخری امت ہے جس کے بعد اب کوئی امت نہیں پیدا ہوگی، اور ”دینہا“ سے مراد اس امت کا آخری دین و مذہب یعنی اسلام ہے جس پر وہ ایمان رکھتی ہے یا اس کا وہ طریقہ ہے جس کو وہ دین کے طور پر اپناتی ہے، جب کہ وہ دین نہیں ہوتا، بلکہ دین کی بگڑی ہوئی شکل ہوتی ہے، مجدد اس کو اس کے اصل دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، ”لہٰذا الامۃ“ میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جو بھی مجدد ہوگا وہ صرف اپنے لئے نہیں، بلکہ پوری امت کے لئے جنے گا، اس کی ترقی پر خوش اور اس کے انحطاط پر بے چین ہو جائے گا، اور وہ امت کا کھویا ہوا قار اور اسلام پر اس کا اعتماد بحال کرے گا۔

اس حدیث میں ایک لفظ ”رأس“ کا بھی استعمال ہوا ہے، رأس کے معنی لغت میں ابتداء اور انتہاء دونوں کے ہوتے ہیں، اس حدیث میں ”رأس“ کے کیا معنی ہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دونوں نقطہ نظر موجود ہیں، بعض علماء اس سے ابتداء مراد لیتے ہیں، اور بعض علماء اس سے انتہاء مراد لیتے ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”یعنی ہر سو سال کی ابتداء یا انتہاء میں جب بھی علم و سنت کا تناسب گھٹ جائے اور جہالت و بدعت بڑھ جائے“، ابن الاثیر، طیبی اور متعدد علماء نے سو سال کی انتہاء کے قول کو زیادہ رائج قرار دیا ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے ابوداؤد کی شرح عون المعبود میں اس قول کی تائید میں یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ بہت سے علماء نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، ان کا سن وفات 101ھ ہے، اور دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا ہے، جن کا سن وفات 204ھ ہے، ان دونوں نے اس صدی کا آخری حصہ تو پایا جس کا ان کو مجدد تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان صدیوں کے آغاز میں موجود نہ تھے، چونکہ عمر بن عبدالعزیز 61ھ میں پیدا ہوئے، اور امام شافعی کی پیدائش 150ھ کی ہے؛ لیکن مناوی نے اس نقطہ نظر پر تنقید کی ہے کہ اگر وفات کو معیار بنایا جائے تو مقصد حاصل نہیں ہو رہا ہے؛ اس لئے کہ صدی کے ختم ہونے کے بعد مجدد کا تجدید کے لئے کھڑا نہیں ہو رہا ہے، بلکہ اس وقت تو اس کا انتقال ہو رہا ہے، تجدیدی کام تو اس نے پہلے کر لیا، صدی کے اخیر میں یا نئی صدی کے شروع میں اس کی پیدائش نہیں وفات ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں نے اس معنی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وفات کو ہی بنیاد بنا کر اس کی تشریح کی جائے، لیکن کوئی ایسی شخصیت جس کے تجدیدی کارنامے موجود ہوں اور صدی کے مکمل ہونے سے چند دن پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو کیا اس کو مجدد میں شمار نہیں کیا جائے گا؟ اس لئے بہت سے علماء نے اس حدیث کی تشریح میں یہ وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد ہر سو سال ہے، رأس کی قید اتفاقی ہے، مجدد اپنی وفات کے اعتبار سے صدی کے شروع کا حصہ بھی پاسکتا ہے، درمیان کا بھی اور اخیر کا بھی، سیوطی کہتے ہیں کہ کبھی کبھی صدی کے درمیان میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کو مجدد قرار دینا دوسری ایسی کسی شخصیت کے مقابلہ میں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جس نے صدی کا آخری حصہ پایا ہو، مولانا منظور نعمانی کے مطابق ”کل مائة سنة“ (ہر سو سال) سے صدی ہجری کا متعین نظام مراد نہیں ہو سکتا چونکہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہجری کیلنڈر موجود ہی نہیں تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں شروع ہوا، ولادت نبوی، یا بعثت نبوی یا وفات نبوی کے حساب سے بھی صدی کا نظام متعین کرنے کا کوئی قرینہ اس حدیث میں نہیں ہے؛ اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حدیث کے لفظ ”کل مائة سنة“ کا مطلب بس ”کل قرن“، (ہر صدی) سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ جب اس لفظ سے صدی کا کوئی متعین نظام مراد نہیں رہا تو پھر ”رأس“ کے لفظ کو زائد ماننا پڑے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہر قرن یعنی ہر صدی اور ہر دور میں اس امت میں ایسے افراد پیدا فرمائیں گے جو کار تجدید انجام دیں گے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ”ہر دور میں ایسے افراد پیدا ہوئے جنہوں نے تحریفات و تاویلات کا پردہ چاک کر دیا

اور حقیقت اسلام اور ”دین خالص“ کو اجاگر کیا، بدعات اور غمی اثرات کے خلاف آواز بلند کی، سنت کی پرر زور حمایت کی، عقائد باطلہ کی بے باکانہ تردید اور مشرکانہ اعمال و رسوم کے خلاف علانیہ جہاد کیا، مادیت اور نفس پرستی پر کاری ضرب لگائی، تعیشات اور اپنے زمانہ کے ”مترقین“ (متکبر و متمردوں کو قرآن مجید مترقین کے لفظ سے یاد کرتا ہے) کی سخت مذمت کی، اور جابر سلاطین کے سامنے کلمہ حق بلند کیا، عقلیت پرستی کا طلسم توڑا اور اسلام میں نئی قوت و حرکت اور مسلمانوں میں نیا ایمان اور نئی زندگی پیدا کر دی، یہ افراد دماغی، علمی، اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اپنے زمانہ کے ممتاز ترین افراد تھے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس دین کی حفاظت اور بقاء منظور ہے، اور دنیا کی رہنمائی کا کام اسی دین اور اسی امت سے لینا ہے، اور جو کام وہ پہلے تازہ نبوت اور انبیاء سے لیتا تھا، اب رسول اللہ ﷺ کے نائبین اور امت کے مجددین و مصلحین سے لے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی تجدید دین اور احیاء دین کا کام انجام دے گا، اور جس دور میں بھی انجام دے گا اس حدیث میں جس تجدید دین کا ذکر ہے وہ اس میں شامل ہوگا، خواہ اسے مجددین میں شمار کیا گیا ہو یہ نہ کیا گیا ہو، مجدد کا منصب کوئی ایسا ناکمل نہیں جس کو اختیار کرنے کی کوشش کی جائے نہ یہ شرعاً مطلوب ہے، شرعاً مطلوب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق دین کی نشر و اشاعت اور اس میں داخل ہونے والی غلط باتوں کی اصلاح کرتا رہے، مجدد کا مقام اسے حاصل ہوا یا نہیں یہ بعد کے لوگ اس کے کاموں کو دیکھ کر طے کریں گے یا اللہ کو بہتر معلوم ہے کہ وہ اس لقب کا مستحق تھا یا نہیں، اصل مطلوب کا تجدید ہے نہ کہ مجدد بننا یا مجدد قرار دینا۔

ایک دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صدی کی انتہا کا لحاظ کیا جائے تو عمر بن عبد العزیز (101ھ) شافعی (204ھ) ابن سرتج (306ھ) باقلانی (403ھ) غزالی (505ھ) رازی (606ھ) ابن دقیق العید (703ھ) وغیرہ تو مجددین میں آجائیں گے، چون کہ وہ ایک صدی موجود تھے اور نئی صدی کے آغاز پر ان کی وفات ہوئی اور ان کو علماء نے مجددین میں شمار بھی کیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ (150ھ) امام احمد بن حنبل (241ھ)، ابن جوزی (597ھ) ابن تیمیہ (728ھ) ابن قیم (751ھ) شاطبی (790ھ) ابن حجر (852ھ) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (1176ھ) یا ان جیسے سینکڑوں علماء مجددین میں شمار نہیں ہوں گے جنہوں نے یقیناً دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی اور ایسا صرف اس وجہ سے ہوگا کہ صدی کی انتہاء پر یا صدی کے فوراً بعد ان کی وفات نہیں ہوئی، نواب صدیق حسن خان نے ”حجج الکرامۃ“ میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ یہ ”رأس مائة“ سے مراد خاص صدی کا آغاز نہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی میں مجدد کھڑا کرے گا خواہ شروع میں ہو خواہ درمیان میں، خواہ آخر میں، اور رأس کی قید محض اتفاقی ہے، اور غرض حدیث کی صرف یہ ہے کہ کوئی صدی کسی مجدد کے وجود سے خالی نہ رہے گی اور ہر صدی کے شروع، درمیان اور آخر میں مجددین کا ہونا اس احتمال کے صحیح ہو نے کی تائید کرتا ہے۔

اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے ”من یجدد لها دینھا“ میں ”من“ کے لفظ سے ایک شخص مراد ہے یا کئی اشخاص یا پوری جماعت، بہت سے علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مجدد فرد واحد ہی ہوگا، سیوطی نے اشعار کی شکل میں مجددین اور ان کے کا تجدید پر ”أرجوزة تحفة المہتدین بأخبار المجددین“ کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، اس میں اس قول کو حدیث کے مطابق اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے کہ ہر دور میں مجدد ایک ہی شخص ہوگا، متعدد اشخاص نہیں ہوں گے جن علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے انہوں نے ہر صدی کے ایک مجدد کی تعیین بھی کی ہے، اور بعض صدیوں میں مجدد کی تعیین میں ایک سے زیادہ نام ذکر کئے ہیں، جب کہ دیگر بہت سے علماء ”من“ کو عموم کے لئے مانتے ہیں، چونکہ یہ لفظ ایک شخص اور پوری جماعت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان علماء میں ابن حجر، ابن الاثیر، ذہبی، ابن کثیر اور ملا علی قاری

کے نام مشہور ہیں، ملا علی قاری لکھتے ہیں کہ: ”من یجدد“ سے مراد ایک شخص نہیں ہے بلکہ جماعت مراد ہے، اس جماعت کا ہر فرد کسی علاقہ میں شرعی علوم میں سے کسی ایک فن یا کئی فنون میں اپنی استطاعت کے مطابق تقریر و تحریر کے ذریعہ تجدیدی عمل انجام دے گا، جو اس فن کے باقی رہنے اور قیامت تک نہ مٹنے کا سبب بنے گا“، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اس کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں: ”من“ کا لفظ عربی زبان میں واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لئے ”من“ سے مراد ایک شخص بھی ہو سکتا ہے، بہت سے اشخاص بھی ہو سکتے ہیں اور پورے پورے ادارے اور گروہ بھی ہو سکتے ہیں، حضور ﷺ نے جو خبر دی ہے اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان شاء اللہ اسلامی تاریخ کی کوئی صدی ایسے لوگوں سے خالی نہ گزرے گی جو طوفان جاہلیت کے مقابلہ میں انھیں گے اور اسلام کو اس کی اصل روح اور صورت میں از سر نو قائم کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے، ضروری نہیں کہ ایک صدی کا مجدد ایک ہی شخص ہو، ایک صدی میں متعدد اشخاص اور گروہ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں، یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام دنیائے اسلام کے لئے ایک ہی مجدد ہو، ایک وقت میں بہت سے ملکوں میں بہت سے آدمی تجدید دین کے لئے سعی کرنے والے ہو سکتے ہیں۔“ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ”... دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے۔“

یہ قول کہ مجدد ایک نہیں؛ بلکہ متعدد ہوتا ہے اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ بقول حافظ ابن حجر تجدید کے لئے جو لازمی صفات ہیں ضروری نہیں کہ ایک شخص کے اندر پورے طور پر جمع ہو جائیں، ہاں یہ دعویٰ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں کیا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی میں وہ ایسی شخصیت کے مالک ہیں جو خیر کی تمام صفات کے جامع اور اس میں پیش پیش ہیں، اسی لئے امام احمد نے مطلق فرمایا کہ حدیث کی رو سے علماء نے پہلی صدی کا مجدد انھیں کو قرار دیا ہے، جہاں تک ان کے بعد والوں کا تعلق ہے مثلاً امام شافعی اگرچہ اوصاف حمیدہ سے متصف ہیں لیکن جہاد اور عدل کے مطابق فیصلہ کرنے کا موقع ان کو ہاتھ نہیں آیا؛ اس لئے جو شخص بھی سو سال کے سرے پر خیر کی صفات میں سے کسی صفت سے بھی متصف ہو وہ اس حدیث کی مراد ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

معلومات کی جانچ

1 حدیث میں ”لہذہ الامة“ سے کیا مراد ہے؟

2- ”راس“ کی کیا تشریح ہے؟

3- ”من یجدد“ کے بارے میں علماء کیا فرماتے ہیں؟

15.7 تجدید دین کا دائرہ کار یا مجدد کے فرائض

آپ نے تجدید دین کی اصطلاح، تجدید و تجدید میں فرق، حدیث تجدید کی تخریج اور اس کی تشریح کا مطالعہ کیا، اب آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید دین کا دائرہ کار کیا ہے؟ اجمالی طور پر اگر تجدید دین کے فرائض کا ذکر کیا جائے تو وہ درج ذیل ہو سکتے ہیں

1- کتاب و سنت کے اصل نصوص کی حفاظت، ان کے ضائع ہونے اور ان میں تحریف و تبدیلی سے ان کا تحفظ، گو کہ قرآن کی حفاظت

کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے اور اس میں حدیث کی حفاظت بھی شامل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ذریعہ علماء اسلام کو ہی بنایا، چنانچہ اس سلسلہ میں جو کوشش بھی کی جائے گی وہ تجدیدی کام کا ایک حصہ قرار پائے گا۔

2- نصوص کے صحیح معانی کو امت تک منتقل کرنا اور ان کے صحیح فہم کو زندہ کرنا۔

3- نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنا، اور ان کا صحیح اسلامی حل پیش کرنا۔

4- امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا یعنی جاہلی رسوم کو مٹانا، بدعات کو ختم کرنا، اخلاق کا تزکیہ کرنا، شریعت پر عمل اور اتباع سنت کا رجحان پیدا کرنا۔

5- دین کا دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ”یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اور آپ کا یہ ارشاد کہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو تازہ کرتے اور نکھارتے رہیں گے، آپ کے ان ارشادات کی وضاحت اور تشریح آپ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حدیث کی کتابوں میں آئی ہے کہ میرے لائے ہوئے اس علم یعنی دین کی امانت کو ہر زمانہ کے اچھے اور نیک بندے سنبھالیں گے اور اس کی خدمت و حفاظت کا حق ادا کریں گے، وہ غلو اور افراط دونوں کی تحریفوں سے اور باطل پرست لوگوں کے قرآن و حدیث کے غلط مفہوم بیان کرنے سے اور جاہلوں کی فاسد تاویلوں سے اس دین کی حفاظت کریں گے۔“

حقیقت یہ ہے تجدید دین کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس شخص نے بھی اسلام کو ایک زندہ جاوید دین کے طور پر پیش کرنے کی انتھک کوشش کی اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس دین کے اصولوں اور تعلیمات کی حفاظت اور ان کی نشر و اشاعت میں گزارا، اور دین میں داخل ہونے والی نئی نئی چیزوں کی اپنی خاص صلاحیتوں اور اپنے مخصوص طرز و اسلوب میں نشاندہی کی اور ان سے دین کے لیبل کو ختم کر کے ان کو جاہلیت قرار دیا اور صحیح اسلامی تصور پیش کیا اس کا اس کا تجدید میں حصہ ہے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے صحیح لکھا ہے کہ: ”اس میراث میں ہر اس فرد کا پورا حصہ ہے جس نے اسلام کے کسی دور میں بھی منہاج نبوت پر حکومت قائم کی، جاہلیت اور مادیت کا مقابلہ کیا، اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دی، اسلام کے جو خصائص مٹ گئے تھے ان کو اجاگر کیا، امت میں ایمانی روح پیدا کی، اور جس نے اس دین پر اس کے مآخذ اور اس کی تعبیرات پر اعتماد کو از سر نو استوار کیا، اسلام کی حقیقی فکر کی حفاظت کی، اور اس امت کو کسی نئے فتنہ میں پڑنے سے باز رکھا، جس نے اس امت کے لئے اس کے دین اور مصادر دین کی حفاظت کی، حدیث و فقہ کی تدوین جدید کا کام انجام دیا، اجتہاد کا دروازہ کھولا، اور امت کو زندگی و معاشرہ کا منظم قانون عطا کیا، جس نے معاشرہ میں احتساب کا فرض ادا کیا اور اس کے انحراف اور کج روی پر کھل کر تنقید کی، اور صحیح اور حقیقی اسلام کی بر ملا آشکار دعوت دی، جس نے شکوک و شبہات کے دور اور اضطراب عقائد کے زمانہ میں علمی طرز استدلال اختیار کر کے دماغوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، اور ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی، جس نے دعوت و تذکیر اور انداز و تبشیر میں انبیاء علیہم السلام کی نیابت کی، اور ایمان کی دبی ہوئی چنگاریوں کو شعلہ جوالہ کی حرارت و حرکت بخشی، یہ ایک پورا سلسلہ ہے اور اس میں ہر اس شخصیت کا ایک خاص حصہ اور مرتبہ ہے“ مولانا محمد منظور نعمانی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اس کا تجدید میں ہر دور کے ان سب بندگان خدا کا حصہ ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی کسی قسم کی خدمات لیں، اس طرح امت میں مجدد دین کی تعداد صرف تیرہ چودہ ہی نہ ہوگی (جن کی تعیین میں اختلافات ہوں، اور ہر حلقہ اپنے ہی کسی بزرگ کے مجدد ہونے پر اصرار اور دوسروں سے ٹکرا کرے) بلکہ اللہ کے

ہزاروں وہ بندے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی ایسی خدمتیں مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں لی ہیں سب ہی اس کا تجدید میں حصہ دار ہوں گے، اور سب ہی مجددین میں ہوں گے، ان دو اقتباسات سے آپ کے لئے سمجھنا آسان ہو گیا کہ تجدید دین کا دائرہ کس قدر وسیع ہے، اور دین کی کوئی مخصوص خدمت ہی تجدید نہیں، بلکہ اس کے مختلف شعبوں میں جس کا جس قدر بھی حصہ ہے وہ اس تجدیدی عمل میں حصہ دار ہے، اور اس نے اپنے گرو و پیش کے تقاضوں کے مطابق کام کیا ہے، اس میں علمی اور عملی دونوں قسم کی تجدید شامل ہے۔

15.8 مجدد کے اوصاف

ایک مجدد یا کار تجدید انجام دیتے والی شخصیت کے بنیادی اوصاف کیا ہوں، اس سلسلہ میں ہمیں قرآن وحدیث سے واضح رہنمائی نہیں ملتی، لیکن کچھ تو تجدید دین کی تعریف اور حدیث تجدید "من یجدد لہا دینہا" کی تشریح سے آپ نے ان اوصاف کا اندازہ لگایا ہوگا اور کچھ ان علماء کی سیرت پر غور کرنے سے یہ صفات نمایاں ہوتی ہیں جن کو تاریخ کے مختلف ادوار میں مجددین کی فہرست میں شمار کیا گیا ہے، منادی، علقمی، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے علیحدہ علیحدہ چند اوصاف کا ذکر کیا ہے جن کو ہم یکجا اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ: "مجدد وہ ہے جو دینی علوم کا ماہر ہو، دینی علوم میں فقہ باطن یا تزکیہ واحسان بھی شامل ہے، علم اور اہل علم کا معاون ہو، بدعت اور اہل بدعت سے دور اور ان کی اصلاح کے لئے کوشاں ہو، اس کے اندر اظہار حق کی صلاحیت اور باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے کا ملکہ ہو، حاضر دماغ اور زندہ دل ہو، دینی امور میں اس کا نفع عام اور مشہور و معروف ہو، شریعت کے مصادر احکام اور زمانہ کی ضرورتوں پر اس کی نظر ہو، اور وہ باریک بینی کے ساتھ اپنے دور کے مختلف مسائل کا حل دریافت کرنے کے سلسلہ میں سنجیدہ ہو۔"

15.9 مشہور مجددین اسلام

مجدد کون ہے؟ آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کے دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ مجددین کی فہرست میں وہی شخصیت شامل ہوگی جو کسی صدی ہجری کے اختتام پر زندہ، مشہور اور مرجع خلافت ہو، اس کے علم سے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو، دوسرے یہ کہ صدی کے آخری سرے کی بات اتفاقی طور پر آئی ہے اصل میں اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے صدی کی ابتداء، وسط یا انتہاء پر تجدید دین کے سلسلہ میں کوئی بڑا قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے، آپ نے یہ بھی پڑھا کہ زیادہ تر علماء کا رجحان اسی طرف ہے، جو حضرات صدی کے اختتام پر کسی شخصیت کے زندہ رہنے اور نئی صدی کے آغاز یا ابتدائی چند سالوں میں کسی شخصیت کی وفات کا سال دیکھ کر اس کے کارناموں کو دیکھتے ہوئے مجدد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، انہوں نے اسلام کی چودہ صدیوں میں سے ہر صدی کے ایک مجدد یا متعدد مجددین کے طور پر کچھ علماء کے نام ذکر کئے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ابن شہاب زہری (م 124ھ) نے سب سے پہلے پہلی صدی کا مجدد عمر بن عبدالعزیز کو قرار دیا، اس کے بعد امام احمد بن حنبل (م 241ھ) نے بھی اس کی تائید کی اور چونکہ امام احمد دوسری صدی کا اختتام بھی دیکھ چکے تھے، اس لئے دوسری صدی ہجری کے مجدد کی حیثیت سے انہوں نے امام شافعی (م 204ھ) کا نام ذکر کیا، دراصل امام احمد ایک روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ بھی تذکرہ ہے کہ کار تجدید انجام دینے والا شخص رسول اللہ ﷺ کے گھرانے سے ہوگا، اس لئے انہوں نے آل رسول میں سے اس مرتبہ کی شخصیت پہلی صدی میں عمر بن عبدالعزیز کو پایا

اور دوسری صدی میں امام شافعی کو، ابن عساکر دمشق (م 571ھ) اپنی کتاب "تبیین کذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري" میں لکھتے ہیں: "میں نے شیخ ابوالحسن علی بن مسلم سلمی سے جامع دمشق میں سنا کہ پہلی صدی کے مجدد عمر بن عبدالعزیز ہیں، دوسری صدی کے مجدد امام شافعی، تیسری صدی کے مجدد ابوالحسن اشعری، چوتھی صدی کے مجدد ابن الباقلائی اور پانچویں صدی کے مجدد امیر المؤمنین مسرشد باللہ ہیں، پھر لکھتے ہیں: کہ میرے نزدیک پانچویں صدی کے مجدد امام ابو حامد محمد غزالی ہیں، آگے لکھتے ہیں کہ بعض دوسرے لوگوں نے تیسری صدی کا مجدد ابوالعباس ابن سرتج کو اور چوتھی صدی کا مجدد بہل بن محمد صلحو کی نیساپوری کو قرار دیا ہے، لیکن میرے نزدیک تیسری صدی کے مجدد اشعری ہی ہیں، اور پھر اس کے اسباب ذکر کئے ہیں، ابن عساکر کے بعد ابن الاثیر (م 606ھ) کے نزدیک ہمیں یہ درجہ بندی ملتی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "جامع الأصول" میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ہر صدی سے انہوں نے ایک خلیفہ، ایک محدث، مختلف فقہی مذاہب کے نمائندوں میں سے ایک ایک فقیہ، ایک قاری، ایک صوفی اور ایک متکلم اسلام کا مجدد کی حیثیت سے انتخاب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلی صدی ہجری کے لئے جب کہ فقہ و تصوف اور علم کلام کو مستقل فن کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور ان کی تدوین و ترتیب عمل میں نہیں آئی تھی چودہ مجددین شمار کرائے ہیں، جن میں عمر بن عبدالعزیز کے علاوہ مدینہ، مکہ، یمن، شام اور کوفہ و بصرہ کے مشہور فقہاء مثلاً قاسم بن محمد، مجاہد، عکرمہ، عطاء، طاؤس، مکحول، حسن بصری اور ابن سیرین کا ذکر کیا ہے، محدثین میں ابن شہاب زہری کا ذکر کرتے ہوئے مشہور تابعین و تبع تابعین کی ایک جماعت کو اس میں شامل مانا ہے، قراء میں عبداللہ ابن کثیر کا ذکر کیا ہے، دوسری صدی کے مجددین میں مامون رشید، امام شافعی، حنفی فقیہ حسن بن زیاد و لؤلؤی، مالکی فقیہ اشہب بن عبدالعزیز، شیعہ امام فقیہ علی بن موسیٰ رضا، مشہور قاری یعقوب حضرمی، مشہور محدث یحییٰ بن معین اور مشہور صوفی معروف کرنی کو شمار کیا ہے، اسی ترتیب سے تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کی شخصیات کا بھی ذکر کیا ہے، تیسری صدی میں جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں مقتدر باللہ، ابو جعفر طحاوی، ابوالحسن اشعری اور امام نسائی کے نام مشہور ہیں، چوتھی صدی میں حاکم نیساپوری، ابو حامد اسفرائینی، ابوبکر خوارزمی اور ابن فورک وغیرہ ان کے ذکر کردہ ناموں میں مشہور ہیں، پانچویں صدی میں امام غزالی کے علاوہ قاضی مروزی حنفی، زاغونی حنبلی اور محدثین میں رزین بن معاویہ اور دیگر نام ذکر کئے ہیں، اخیر میں لکھتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے اپنے زمانہ میں مشہور تھے، ہر صدی میں ان سے پہلے بھی بڑے لوگ پیدا ہوئے لیکن ان کو صدی کی آخری گھڑی نہیں ملی۔

آپ نے دیکھا کہ ابن الاثیر نے توسع اختیار کیا ہے اور ہر صدی میں ایک کے بجائے کئی نام ذکر کئے ہیں، اور انہوں نے اس کی وجہ یہی لکھی ہے کہ ہر مصنف صرف اپنے مسلک و مشرب کی شخصیات کو مجددین میں شمار کرتا ہے؛ اس لئے ہم نے ہر فن کے علماء، قراء، صوفیاء، مختلف مذاہب فقہ کے فقہاء اور حکام وقت کو بھی اس میں شامل کیا ہے، اور نہ صرف اہلسنت والجماعت کی شخصیات کا ذکر کیا ہے، بلکہ شیعہ علماء کو بھی اس زمرہ میں رکھا ہے؛ لیکن اس کی بنیاد وہی صدی کے اختتام کو پانے اور دوسری صدی کے آغاز میں وفات ہونے پر ہے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ سیوطی (م 911ھ) نے اس سلسلہ میں ایک منظوم رسالہ "تحفة المهتدين بأخبار المجددين" کے نام سے تحریر کیا ہے، مجددین کی تعین کے سلسلہ میں ان کا نقطہ نظر بھی یہی ہے، انہوں نے ابن عساکر اور ابن الاثیر وغیرہ کے ذکر کردہ پانچویں صدی تک کے مجددین کے نام باقی رکھتے ہوئے چھٹی صدی کے لئے فخر الدین رازی یا رافعی، ساتویں کے لئے ابن دقیق العید اور آٹھویں کے لئے بلقینی یا حافظ زین الدین عراقی کے نام مجددین کی حیثیت سے پیش کئے ہیں، اور اللہ کے فضل سے امید ظاہر کی ہے کہ نویں صدی کے مجدد وہ یعنی امام سیوطی خود ہیں۔ اگر آپ تاریخ تجدید پر لکھی گئی بعض دیگر تحریروں کا مطالعہ کریں تو آپ کو اور بھی کچھ نام مل جائیں گے مثلاً پہلی صدی میں محمد الباقر، دوسری صدی

میں احمد بن حنبل، تیسری صدی میں طبری اور شیخہ عالم دین محمد بن یعقوب الکلبی، چوتھی صدی میں ابوبکر باقلانی، حافظ عبد الغنی، اور طبری، پانچویں صدی میں ابونعیم اصفہانی اور ابن حزم، چھٹی صدی میں عمر نسفی، ساتویں صدی میں ابن تیمیہ، عزالدین بن عبد السلام، شہاب الدین سہروردی، ابن الاثیر، اور خواجہ معین الدین چشتی، آٹھویں صدی میں شاطبی، تفتازانی اور نظام الدین اولیاء، نویں صدی میں ابن حجر اور سیوطی، دسویں صدی میں شمس الدین الرطبی اور محمد طاہر پٹنی، گیارہویں صدی میں مجد الف ثانی، ابراہیم بن حسن کردی اور عبد اللہ بن علوی حداد، بارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبد الوہاب، شاہ ولی اللہ دہلوی، مرتضیٰ زبیدی، شاہ عبدالعزیز اور عثمان دان فودیو، تیرہویں صدی ہجری میں محمد عبدہ، محمد رشید رضا، طاہر بن عاشور، شوکانی، بدیع الزماں نورسی، زاہد الکوثری، سید احمد شہید بریلوی، شاہ اسماعیل شہید، سید نذیر حسین دہلوی، قاضی حسن انصاری خزر جی، محمد قاسم نانوتوی اور نواب صدیق حسن خاں، چودھویں صدی میں محمد متولی شعراوی، اشرف علی تھانوی، حسن البنا، احمد رضا خان، ناصر الدین البانی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اور سید ابوالحسن علی ندوی، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے نام مل جائیں گے، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام علماء سے اللہ تعالیٰ نے اپنے اپنے وقت میں بڑی نمایاں خدمات لی ہیں؛ لیکن اس فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہو تا ہے کہ ہر مکتب فکر نے ایسی شخصیت کو مجدد کے طور پر پیش کیا ہے، جس سے اس کا تعلق ہے، اور حد تو یہ ہے کہ سیوطی نے خود اپنے لئے اس منصب کا دعویٰ کیا ہے جس کو کچھ لوگوں نے مانا اور اکثر لوگوں نے رد کر دیا تھا۔

اس کے برخلاف جو لوگ اس کو صدی کے اختتام اور نئی صدی کے آغاز میں وفات ہونے سے نہیں جوڑتے انہوں نے اس کا دائرہ وسیع رکھا ہے، چنانچہ بدرالدین یعنی نے عمدۃ القاری میں کرمانی کا قول نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں یقین کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، اگر مجدد کو نام زد کرنے کی اجازت دے دی جائے تو حنفی اپنے فلاں فلاں علماء کو، حنبلیہ اور مالکیہ اپنے فلاں فلاں علماء کو، صوفیاء اپنے شیوخ کو، محدثین اپنے اساتذہ کو اور سیاسی امور سے دلچسپی رکھنے والے لوگ حکام کو اس فہرست میں شامل کرنا شروع کر دیں گے، جب کہ دین کی تصحیح و تجدید کا کام ہمہ گیر اور اس کا تعلق ان تمام میدانوں سے ہے، دوسرے یہ کہ صدی کے اختتام اور دوسری صدی کا آغاز بہت سی شخصیات کے حصہ میں نہیں آتا؛ لیکن صدی کے شروع یا درمیان میں انہوں نے بڑے کام کئے ہوتے ہیں وہ سب اس فہرست میں شامل ہوں گے، عجیب اتفاق ہے کہ ابتدائی دس صدیوں میں مجددین کی فہرست زیادہ تر شافعی علماء نے پیش کی اور ان میں زیادہ تر ان علماء کا ذکر کیا جو خود شافعی تھے، اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے جلیل القدر علماء مجددین کی فہرست میں شامل نہیں اور ان کے بہت سے شاگرد اور فیض یافتہ حضرات کو مجدد قرار دیا گیا ہے، جب کہ وہ ان کے درجہ کو نہیں پہنچتے؛ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ دین کی تجدید کا کام کسی ایک خاص شخص سے متعلق نہیں جو کرشماتی انداز میں سامنے آئے یا امت کو اس کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد کو تلاش کرے اور جب اس کو پالے تو یہ سمجھے حقیقی فلاح و سعادت بس اسی کی اتباع سے نصیب ہوگی؛ بلکہ اللہ تعالیٰ تجدید کا کام صرف ایک فرد سے نہیں مختلف افراد سے اور مختلف جماعتوں سے لیں گے، آخری دور میں دین کی نصرت کا کام حضور اکرم ﷺ نے ایک جماعت سے مربوط کیا ہے، فرمایا: ”میری امت کی ایک جماعت اللہ کے حکم پر قائم رہے گی، ان کی مخالفت کرنے والے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچا پائیں گے یہاں تک کہ قیامت آجائے گی اور وہ اسی پر قائم رہیں گے“، یہ بات قرآن مجید کی اس آیت کے بھی مطابق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور ہماری مخلوق میں ایک جماعت ایسی بھی ہے (جس کے افراد) حق کے موافق ہدایت کرتے ہیں اور اسی کے موافق انصاف بھی کرتے ہیں (الاعراف: 181) رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کو تلاوت کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ امت جس کا ذکر اس آیت میں ہے

میری امت ہے؛ اس لئے امت کو نہ کسی مجدد کے انتظار کا حکم ہے اور نہ امت میں کسی کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اپنے لئے مجدد ہونے کا دعویٰ کرے، اور نہ کسی اور کے لئے یہ درست ہے کہ وہ حتمی طور پر کسی ایک شخصیت کو ہی مجدد قرار دے، بلکہ امت کے ہر فرد کو حکم ہے کہ وہ عام اصلاح کا کام کرتا رہے، یہ اللہ پر چھوڑ دے کہ مجدد کون ہے؟ ہاں کسی کی خدمات کو دیکھ کر اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مجددین میں ایک ہو اور وہ بھی اس لئے کہ اس کے اصلاحی کارناموں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اصلاح و تجدید کے کام کو آگے بڑھایا جائے، اس کی خدمات کا صحیح تعین کرتے ہوئے دوسرے مجددین و مصلحین کا بھی اعتراف کیا جائے اور تجدید دین میں ان سب کا حصہ ان کے دائرہ اور مرتبہ کے مطابق تسلیم کیا جائے یہی حق و انصاف کی بات ہے اور اسی طرز فکر سے ہم اسلام کو دین حق اور صراط مستقیم کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

15.10 خلاصہ

تجدید عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں نیا کرنا، تجدید کے اصطلاحی معنی ہیں دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نئے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا، تجدید اور تجدید میں فرق ہے، تجدید کے معنی دین میں کوئی نیا راستہ نکالنا، یا اسلام کی تشکیل جدید کرنا جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، تجدید دین کا مفہوم دین کی تجدید نہیں وہ مکمل ہے دین میں داخل ہونے والی چیزوں سے دین کو ممتاز اور نمایاں کرنا تجدید ہے، امت کی دینی حالت کی اصلاح تجدید ہے، تجدید دین کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے“ ہر سو سال کے سرے سے مراد صدی کا آغاز ہے یا وسط یا اختتام علماء کے اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس سے مراد صدی کا آخر ہے، یعنی اس سے مراد وہ شخصیت ہے جس نے کسی صدی ہجری کا آخری حصہ پایا اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی چند سالوں میں اس کا انتقال ہوا اور اس اعتبار سے انہوں نے ہر صدی کا ایک مجدد نامزد کر دیا ہے، جن میں پہلی صدی ہجری کے مجدد کے طور پر عمر بن عبدالعزیز کا نام ابن شہاب زہری نے پیش کیا ہے، احمد بن حنبل نے دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا، ابن عساکر، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے بھی ہر صدی کے ایک مجدد یا کئی مجددین کے نام پیش کئے جس میں اس صدی کے سرے کا خیال رکھا، جب کہ دیگر علماء نے سرے کے لئے استعمال ہونے والے لفظ ”رأس“ کو حدیث میں زائد مانا ہے، اور اس کی مراد یہ بیان کی ہے کہ ہر دور اور ہر صدی میں صرف کوئی متعین شخصیت نہیں، بلکہ ایک سے زیادہ اشخاص پیدا ہوتے رہیں گے جو تجدید دین کا فریضہ انجام دیں گے، جو اپنے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق متنوع انداز و اسلوب میں یہ کام انجام دیں گے جن کا بنیادی کام قرآن و سنت کے اصل نصوص کی حفاظت، امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا، نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا صحیح اسلامی حل دریافت کرنا اور دین کے دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا ہے، مجددین کے بنیادی اوصاف یہ ہیں کہ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ماہر، علم اور اہل علم کے معاون، بدعت، اور اہل بدعت سے دور، بدعات کی اصلاح کے لئے کوشش کرنے والے، باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے والے اور اظہار حق کی صلاحیت رکھنے والے ہوتے ہیں، اور باریک بینی کے ساتھ امت کے مسائل کا حل دریافت کرتے ہیں، اس اعتبار سے مجددین کی فہرست میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے قرآن و حدیث کی روشنی میں اور سلف صالحین کے طریقہ پر امت کی اصلاح کا کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام

اور دکھایا ہے کہ شیطان نے اس امت کو کس کس طرح دھوکا دیا ہے، اس کتاب میں اگرچہ کہیں کہیں وہ اپنی تنقید میں حد سے آگے بڑھ گئے ہیں، اور شدت اختیار کی ہے، مگر اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب میں بڑی کارآمد چیزیں اور بہت سی صحیح تنقیدیں ملتی ہیں، اور اکثر جگہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کی گرفت صحیح اور تنقید حق بجانب ہے۔

ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ان کے انقلاب انگیز مواظظ اور درس کی مجلسیں ہیں، سارے بغداد میں ان کے درس اور وعظ کا چرچا تھا، خلفاء و حکام، وزراء اور علماء ان میں بڑے اہتمام اور بڑے شوق سے شرکت کرتے۔ ہجوم کا یہ حال تھا کہ اکثر مجلسوں میں دس پندرہ ہزار آدمیوں سے کسی طرح کم نہ ہوتے۔ تاثیر ایسی تھی کہ لوگ غش کھا کر گرتے، وجد و شوق میں گریباں پھاڑتے، لوگوں کی چیخیں نکل جاتیں، آنسوؤں کی جھڑی لگ جاتی، توبہ کرنے والوں کا کچھ شمار نہ تھا، اندازہ کیا گیا ہے کہ بیس ہزار یہودی اور عیسائی ان کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے، اور ایک لاکھ آدمیوں نے توبہ کی۔ ابن جوزی نے اپنے مواظظ میں بدعات پر کھل کر تنقید کی، اسلام کے صحیح عقائد اور سنت کا طریقہ پیش کیا، ان کی فصاحت و بلاغت اور حسن خطابت اور لوگوں سے ان کے مضبوط رابطہ کی وجہ سے اہل بدعت ان کی تردید نہ کر سکے۔ انہوں نے اپنی ساری دماغی صلاحیتیں اور خدا کی بخشی ہوئی طاقتیں اصلاح پر لگا دیں اور نصف صدی سے زیادہ پورے انہماک اور قوت کے ساتھ اصلاح کے کام میں مشغول رہے۔

انہوں نے اپنی کتابوں اور تقریروں میں علماء، وزراء اور عوام ہر طبقہ کو دین میں ہمیشہ اعتدال کی دعوت دی، وہ مسلک حنبلی تھے؛ لیکن نہ صرف حنبلی مسلک کے پیروکاروں کو بلکہ ہر مسلک و مشرب کے عوام و خواص کو انہوں نے اپنے بیانات کے ذریعہ اسلام کا صاف ستھرا پیغام پیش کیا، خامیوں کی اصلاح کی، اور اسلام کو ایک مکمل نظام حیات کے طور پر زندگی میں جگہ دینے کی تاکید کی، اور ہمیشہ زندگی کو عمل سے آباد کرنے پر زور دیا، اگر عمل کا ارادہ نہ ہو تو صرف وعظ کی محفل میں شریک ہو جانا ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ایک جگہ عوام کو تنبیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”شیطان نے بہت سے عوام کو یہ دھوکہ دے رکھا ہے کہ وعظ و ذکر کی مجلسوں میں شریک ہونا اور متاثر ہو کر رونا یہی سب کچھ ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ اصل مقصد خیر کی محفل میں شرکت ہے، اس لئے کہ وہ واعظوں سے اس کے فضائل سنتے رہتے ہیں، اگر ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ اصل مقصد عمل ہے تو یہ سننا اور عمل کرنا ان کے لئے وبال جان بن جائے، میں ذاتی طور پر بہت سے آدمیوں کو جانتا ہوں جو سا لہا سال سے مجلس وعظ میں شریک ہوتے ہیں، اور روتے ہیں، متاثر ہوتے ہیں، لیکن نہ سود لینا چھوڑتے ہیں، نہ تجارت میں دھوکہ دینے سے باز آتے ہیں، نماز کے ارکان سے جیسے وہ بے خبر برسوں پہلے تھے ویسے ہی اب بھی ہیں، مسلمانوں کی غیبت، والدین کی نافرمانی میں جس طرح پہلے مبتلا تھے اسی طرح اب بھی مبتلا ہیں، شیطان نے ان کو دھوکہ دے رکھا ہے کہ صرف وعظ کی مجلسوں میں حاضر ہو کر رو لینا ہی گناہوں کا کفارہ بن جائے گا۔“ دولت مندوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ان میں سے بہت سے لوگ مساجد، اور پلوں کی تعمیر میں بہت کچھ خرچ کرتے ہیں، مگر ان کا مقصد ریا اور شہرت حاصل کرنا ہوتا ہے، اور یہ کہ ان کا نام چلے، اور یادگار رہے، چنانچہ وہ اس تعمیر میں اپنا نام کندہ کرواتے ہیں، اگر صرف اللہ کی رضا حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا تو اس کو کافی سمجھتے کہ اللہ دیکھتا اور جانتا ہے، ایسے لوگوں سے اگر صرف ایک دیوار بنانے کو کہا جائے اور اس پر ان کا نام کندہ نہ کیا جائے تو وہ اس کو منظور نہیں کریں گے۔ ایک جگہ اس کا ذکر کرتے ہیں کہ ان امیروں اور دنیا داروں کو علماء و فقہاء سے زیادہ جاہل اور بے دین پیروں اور گانے بجانے والے صوفیوں سے عقیدت و محبت ہوتی ہے، اور ان پر وہ بڑی سخاوت سے خرچ کرتے ہیں، جب کہ اہل علم پر ایک پیسہ خرچ کرنا ان کو بار ہوتا ہے: اس لئے کہ علماء ڈاکٹروں کی طرح ہیں اور دوا میں خرچ کرنا انسان کو بڑا ہمار معلوم

ہوتا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ ابن جوزی کتنے صاف لفظوں میں اپنے معاشرہ اور سوسائٹی کی برائیوں پر تنقید کرتے ہوئے ان کی اصلاح کی کوشش کرتے ہیں، اس میں انہوں نے حکام اور دولت مندوں کی بھی کوئی پرواہ نہیں کی، علمی تصنیفات کے ساتھ ساتھ اپنے اصلاحی بیانات اور تحریروں کے ذریعہ ابن جوزی نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، بلاشبہ یہ ایک عظیم اصلاحی و تجدیدی کارنامہ ہے۔

597ھ میں شب جمعہ آپ کی وفات ہوئی، بغداد میں کھرام مچ گیا، بازار بند ہو گئے، جامع منصور میں نماز جنازہ ہوئی، یہ بغداد کی تاریخ کا ایک یادگار دن تھا، ہر طرف غم کے آثار اور رونے کی آوازیں بلند تھیں۔

معلومات کی جانچ

- 1- ابن جوزی کا خصوصی امتیاز کیا تھا؟
- 2- ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ کیا ہے؟
- 3- وہ دولت مندوں پر کس طرح تنقید کرتے ہیں؟

17.4 عزالدین بن عبدالسلام

آپ کا نام عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام ہے، ابو محمد کنیت ہے اور نسلی نسبت ہے، آپ 578ھ میں حوران (سیریا) میں پیدا ہوئے، خاندانی اعتبار سے آپ کا تعلق مراکش سے ہے، بعد میں اپنے خاندان کے ساتھ دمشق منتقل ہو گئے اور وہیں بودوہ باش اختیار کی۔ دمشق کے مشہور اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، جن میں فخرالدین بن عساکر، سیف الدین آمدی اور حافظ ابو محمد القاسم بن عساکر جیسے مایہ ناز علماء اور اساتذہ وقت تھے۔ بعض روایتوں کے مطابق انہوں نے جوانی میں پڑھنا شروع کیا، لیکن جلد تمام علوم میں کمال حاصل کر لیا، اور ان کے ہم عصر علماء نے ان کی علمی شان اور عظمت کا اعتراف کیا، علامہ ابن دقیق العید نے اپنی بعض کتابوں میں ان کو ”سلطان العلماء“ کے لقب سے یاد کیا ہے، وہ شافعی فقیہ اور مجتہد تھے۔ شیخ جمال الدین بن الحاجب کا قول ہے کہ فقہ میں شیخ عزالدین کا پایہ امام غزالی سے بلند ہے۔ ذہبی لکھتے ہیں: ”وہ فقہ کے علم اور زہد و تقویٰ میں ان کو کمال حاصل تھا، اور وہ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے“، شیخ عزالدین نے عرصہ تک دمشق میں ”زاویہ غزالیہ“ میں درس دیا، ان کے مشہور شاگردوں میں ابن دقیق العید، شہاب الدین قرانی، شرف الدین دمیاطی اور ابوشامہ نحوی کا نام آتا ہے، جامع اموی میں خطابت و امامت کے منصب پر عرصہ تک فائز رہے، جن بدعتوں کے بارے میں علماء کو تردد تھا اور اس وجہ سے وہ ان پر تکبیر نہیں کرتے تھے، شیخ نے ان کو بدعت ثابت کیا اور وہ بدعتیں ختم ہوئیں، الملک الکامل کے اصرار پر دمشق کے قاضی بنے؛ لیکن بڑی شرطوں کے ساتھ اس عہدہ کو منظور کیا، اس عرصہ میں ایک بار وہ الملک الکامل کی طرف سے دربار خلافت (بغداد) میں سفیر بن کر گئے۔

امام غزالی کے بعد مقاصد شریعت کے آپ دوسرے عالم اور مصنف ہیں، اس موضوع پر آپ نے ”قواعد الأحکام فی مصالح الأنام“ اور ”کتاب القواعد الکبریٰ“ تصنیف کی، ان کے علاوہ ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں: ”الفوائد فی اختیار المقاصد“، ”الإمام فی بیان أدلة الأحکام“، ”کتاب مجاز القرآن“، اور ”شجرة المعارف“ وغیرہ۔ شیخ اپنے علمی مقام کے ساتھ ساتھ بڑے فیاض

اور مختصر تھے، قاضی بدرالدین بن جماعہ بیان کرتے ہیں کہ دمشق کے زمانہ قیام میں ایک سال بڑی گرانی کا آیا، باغات کے دام بہت گر گئے، اور بہت سستے بکنے لگے، شیخ کی اہلیہ محترمہ نے ان کو ایک زیور دیا کہ گرمی گزارنے کے لئے ایک باغ خرید لیں انہوں نے وہ زیور فروخت کر کے ساری قیمت خیرات کر دی، اہلیہ نے پوچھا کہ آپ نے باغ خرید لیا؟ فرمایا کہ ہاں! مگر جنت میں، میں نے دیکھا کہ لوگ بڑی تنگی اور تکلیف میں ہیں، میں نے اس کی قیمت ان پریشان حال لوگوں پر صرف کر دی، انہوں نے فرمایا: جزاك الله۔

شیخ اپنے نفس کے بارے میں حق شناس تھے۔ فتویٰ میں غلطی ہو جائے تو صاف اعتراف کر لیتے، سلاطین کے مقابلہ میں جری اور حق گو تھے، ان کے ایمان و یقین، اللہ پر اعتقاد، بے خوفی اور شجاعت پر زمانہ گواہ ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی سے استفادہ کیا اور ان کی طرف سے تربیت کے لئے مجاز بنائے گئے۔

شیخ بڑے باوقار، ہارعب اور خود دار تھے، انہوں نے کبھی کسی بادشاہ کے یہاں حاضری دینا یا درباری کرنا گوارا نہ کیا، جب کبھی بادشاہ وقت نے خود تشریف آوری کی درخواست کی تو تشریف لے گئے، اور اس کو صحیح مشورہ دیا، اور اس کی اور اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی میں کمی نہیں کی، دمشق پر ان کے زمانہ میں ایوبی حاکموں الملک الاشرف موسیٰ اور اس کے بعد الملک الصالح عماد الدین اسماعیل نے حکومت کی، مصر میں آپ کے زمانہ قیام میں ایوبی سلطنت کے آخری بادشاہ الملک الصالح نجم الدین ایوب، اس کے جانشین الملک المعظم توران شاہ، اس کے بعد ترکی النسل امراء میں سے سلطان الملک الظاہر بھرس نے حکومت کی، ان میں سے اکثر شیخ کے قدر داں تھے، اور ان کی نصیحتوں پر عمل کرتے تھے، جس نے انہیں مانا شیخ نے اس کی کبھی پرواہ نہیں کی، اور کھل کر حکومت وقت پر تنقید کی۔

دمشق کے حاکم الملک الاشرف اپنے بڑے بھائی مصر کے حاکم الملک الکامل سے جنگوں میں مصروف تھے، الملک الاشرف نے اپنے مرض الموت میں شیخ سے عیادت کی درخواست کی، شیخ تشریف لائے اور دردمندانہ نصیحت کی کہ آپ اپنا رخ اپنے بھائی کی طرف سے ہٹا کر اسلام کے دشمنوں کی طرف پھیر لیں، اور اس اخیر وقت میں اپنا رشتہ نہ توڑیں، سلطان نے آپ کا شکریہ ادا کیا اور اسی وقت حکم دیا کہ فوج کا رخ بجائے مصر کے جو الملک الکامل کی جانب تھا تا تاریوں کی طرف کر دیا جائے، چنانچہ دن کے دن اس کی تعمیل ہوئی، اور لوگوں کو معلوم ہو گیا کہ بادشاہ کا ارادہ اب تا تاریوں سے مقابلہ کرنے کا ہے، الملک الاشرف کے جانشین الملک الصالح اسماعیل بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین ایوب کے مقابلہ پر تھا، اس کو خطرہ تھا کہ نجم الدین شام پر حملہ کر دے گا، اس سلسلہ میں اس نے فرنگیوں سے مدد چاہی اور وعدہ کیا کہ بادشاہ مصر سے جنگ کرنے کے بدلہ میں ہم تمہیں شہر صیدا اور ثقیف اور چند قلعے حوالہ کر دیں گے، اس دوستانہ تعلق کی بنیاد پر فرنگی کھلے عام دمشق میں آکر مسلمانوں سے ہی ہتھیار خریدتے، شیخ عز الدین بن عبدالسلام کو اس بات سے بڑا صدمہ ہوا کہ فرنگی مسلمانوں کے شہر میں آکر ان سے ہتھیار خرید کر مسلمانوں کی گردنوں پر چلائیں، اسلحہ کے تاجروں نے شیخ سے فتویٰ پوچھا، شیخ نے اس وقت فرنگیوں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے کو حرام قرار دیا اور فرمایا کہ تم کو خوب معلوم ہے کہ یہ تمہارے مسلمان بھائیوں کے خلاف کام آئیں گے، شیخ نے اسی وجہ سے بادشاہ کے لئے خطبہ میں دعا ترک کر دی، شیخ کی گرفتاری کا فرمان صادر ہوا، شیخ ایک عرصہ تک قید میں رہے، الملک الصالح نے خواہش کی کہ وہ آکر میرے ہاتھ چوم لیں، میں معاف کر دوں گا، شیخ نے فرمایا: ارے نادان! میں تو اس کا بھی روادار نہیں کہ بادشاہ میرے ہاتھ کا بوسہ دے چہ جائیکہ میں اس کی دست بوی کروں، شیخ قید میں ہی رہے یہاں تک کہ نجم الدین کی مصری فوج نے اسماعیل کو شکست دی، فرنگی فوجیں ماری گئیں، شیخ یہاں سے

صحیح سلامت مصر روانہ ہو گئے۔

مصر میں بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین نے شیخ کو ہاتھوں ہاتھ لیا، جامع عمرو بن العاص کا خطیب مقرر کیا، اور مصر کا عہدہ قضا اور ویران مساجد کی آبادی کا کام سپرد کیا، اسی درمیان سلطنت مصر کے متقدم اعلیٰ فخر الدین عثمان نے مصر کی ایک مسجد کی چھت پر طبل خانہ کی عمارت بنوائی اور وہاں طبل و نقارہ بجنے لگا، شیخ چونکہ قاضی اور مساجد کے امور کے ذمہ دار تھے، اس حیثیت سے انہوں نے اس عمارت کو منہدم کرنے کا حکم دیا، اور اس جرم میں فخر الدین کو یہ سزا دی کہ ایسے شخص کی گواہی مسلمانوں کے معاملات میں معتبر نہیں ہوگی۔

بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین نے آپ کو اتنے اعزاز سے عہدوں پر سرفراز کیا تھا؛ لیکن شیخ نے اظہار حق میں کسی چیز کی پرواہ نہیں کی، بادشاہ مصر نے حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر اپنے ان غلاموں کو مقرر کر رکھا تھا جن کو انہوں نے پہلے سے خرید کیا تھا، یہ غلام ترکی النسل تھے، یہ غلام شیخ کے نزدیک مسلمانوں کے بیت المال کی ملکیت تھے، اور شرعی طریقہ پر آزاد نہیں کئے گئے تھے، سلطان کا نائب بھی غلام تھا، شیخ نے فتویٰ دے دیا کہ جب تک یہ امراء شرعی طریقہ پر آزاد نہ ہوں ان کے معاملات شرعاً صحیح نہیں ہیں، اور وہ عام غلاموں کے حکم میں ہیں، ان کے فتویٰ کا اثر یہ ہوا کہ لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں احتیاط شروع کر دی، اور وہ بڑی دقت میں پڑ گئے، اس درمیان بادشاہ الملک الصالح کی زبان سے نکل گیا کہ شیخ کو حکومت سے کیا مطلب، یہ سن کر شیخ اس قدر ناراض ہوئے کہ مصر سے چلے جانے کا عزم کر لیا، ان کی روانگی کی خبر سن کر قاہرہ میں کھلبلی مچ گئی، شہر کی مسلمان آبادی کا بڑا حصہ ان کے پیچھے ہولیا، بادشاہ خود سوار ہو کر ان کے پاس پہنچا، اور ان کو راضی کر کے شہر واپس لایا اور طے ہوا کہ امراء سلطنت کو وہ خود نیلام کریں، چنانچہ شیخ نے ایک ایک کر کے سب امراء کو نیلام کیا، ہر ایک پر بولی لگائی گئی، اور بہت بڑی بولی پر ان کو فروخت کیا، اور قیمت وصول کر کے خیر کے کاموں میں صرف کی، اور وہ آزاد ہو کر اپنے اپنے گھر گئے، یقیناً ایک عالم کی عظمت اور اس کے رعب و دبدبہ کی یہ انتہائی مثال ہے، اس لئے شیخ کا ایک لقب ”بائع الملوك“ (بادشاہوں کو فروخت کرنے والا) بھی ہے۔

بادشاہ مصر سیف الدین قطز نے عین جالوت کی جنگ کے اخراجات کے لئے جب لوگوں پر اضافی ٹیکس عائد کرنا چاہا تو شیخ نے فرمایا کہ پہلے اپنے محل کے جواہرات اور اپنی بیگمات کے زیورات نکالو، اور ان کے سکے ڈھالو، اس سے پہلے ٹیکس یا قرض درست نہیں، شیخ کا اتنا رعب تھا کہ بادشاہ اور امراء سلطنت نے بے چوں چرا جواہرات و زیورات شیخ کے سامنے حاضر کر دیئے اور ان سے جنگ کے اخراجات پورے ہو گئے، اور معرکہ عین جالوت میں مسلمانوں کو منگولیوں اور تاتاریوں پر فتح ہوئی، یہ 25 رمضان 658ھ کا واقعہ ہے۔ شیخ نے جن غلاموں کو نیلام کیا تھا، انہیں غلاموں کی حکومت کو تاتاریوں کے خلاف ہمت دلائی اور ایک عظیم جنگ میں فتح و کامرانی نصیب ہوئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری حملوں سے عالم اسلام کو نجات ملی، اور حلب (سیریا) پر ہلاکو کے ایک انتقامی حملہ کے علاوہ انہیں کسی بڑی کاروائی کی ہمت نہ ہوئی۔

660ھ میں شیخ نے الملک الظاہر بیہس کے زمانہ میں 83 سال کی عمر میں وفات پائی، سلطان نے نان کے جنازہ کو خود کا ندھا دیا اور دفن میں شریک ہوا۔ ان کے جنازہ میں امراء دربار، ارکان سلطنت اور شاہی افواج بھی شریک تھیں۔ شیخ نے حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت میں ہر طرح کا خطرہ مول لیا، اور ہر طرح کی مخالفت برداشت کی، اور اپنے نزدیک شریعت کے خلاف کسی چیز اور غلط کام کی تردید میں اپنے جان و مال، وطن، آبرو اور عہدہ کسی چیز کی پرواہ نہیں کی۔ بلاشبہ علم و تقویٰ کے ساتھ حق گوئی و بیباکی کے ذریعہ آپ نے بڑا تجدد و کارنامہ انجام دیا۔

- 1- عز الدین بن عبدالسلام کا نام و نسب، لقب، ان کی کنیت اور وطن کا ذکر کیجئے۔
- 2- عز الدین بن عبدالسلام نے الملک الاشرف کو کیا نصیحت کی؟
- 3- عز الدین عبدالسلام نے سیف الدین قطر کو کیا صلاح دی؟

17.5 شیخ احمد سرہندی

آپ کا نام شیخ احمد بن مخدوم عبدالاحد ہے، نسباً فاروقی ہیں، سرہند وطن ہے، اسی نسبت سے احمد سرہندی سے مشہور ہوئے، آپ کا سلسلہ نسب 31 واسطوں سے فاروق اعظم حضرت عمر بن الخطابؓ تک پہنچتا ہے لقب مجدد الف ثانی ہے۔ ہندوستان کے اکثر باکمال مشہور مشائخ اور مصلحین مثلاً حضرت بابا فرید الدین گنج شکر وغیرہ مجدد صاحب سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، 971ھ مطابق 1563ء میں شہر سرہند میں آپ کی ولادت ہوئی، آپ کا خاندان کابل سے سرہند آیا تھا۔ چھوٹی عمر میں ہی قرآن مجید حفظ کر لیا اس کے بعد اپنے والد ماجد شیخ مخدوم عبدالاحد کی خدمت میں تعلیم کا سلسلہ شروع کیا جو خود ایک ممتاز عالم دین اور مشہور بزرگ تھے۔ دین و شریعت کے علوم کا اکثر حصہ والد بزرگوار سے اور چند حصہ اپنے دور کے بعض ممتاز علماء سے حاصل کیا، اس کے بعد سیالکوٹ کا سفر کیا، جو اس زمانہ کا بڑا علمی و تعلیمی مرکز تھا اور مولانا کمال کشمیری سے اس وقت کے نصاب تعلیم کی بعض اعلیٰ درجہ کی کتابیں مثلاً عضدی پڑھیں، مولانا کشمیری کو منطق و فلسفہ، علم کلام اور اصول فقہ میں کمال حاصل تھا، اور جن کی تدریس کا شہرہ تھا، اور جن کے شاگردوں میں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی جیسے جید علماء و مدرسین پیدا ہوئے حدیث کی بعض کتابیں شیخ یعقوب صرنی کشمیری سے پڑھیں جو حدیث میں شیخ شہاب الدین احمد بن حجر قسیمی کی کے شاگرد تھے، اور جن کی تصنیفات میں صحیح بخاری کی ایک شرح بھی ہے۔ سترہ سال کی عمر میں تعلیم کے مراحل سے فارغ ہو کر درس و تدریس میں مشغول ہو گئے، عربی و فارسی میں کچھ رسائل بھی لکھے جن میں دو عربی رسالے ”رسالہ تہلیلۃ“ اور ”اثبات النبوة“ شامل ہیں، آپ دارالحکومت اکبر آباد (آگرہ) بھی گئے، وہاں ابوالفضل و فیض سے صحبتیں رہیں، لیکن ذوق کے اختلاف کی وجہ سے ان سے مناسبت نہ ہوئی، وطن سرہند واپس ہو گئے۔

تصوف میں سلسلہ چشتیہ کی تعلیم اپنے والد سے پائی، قادر یہ سلسلہ کی شیخ سکندر کبستانی سے اور سلسلہ نقشبندیہ کی تعلیم دہلی جا کر حضرت شیخ خواجہ باقی باللہ نقشبندی دہلوی سے حاصل کی۔ 1599ء میں آپ نے خواجہ باقی باللہ کے ہاتھ پر بیعت کی، دوسری مرتبہ جب دہلی حاضری ہوئی تو شیخ نے آپ کو خلافت عطا فرمائی، اور لوگوں کی روحانی تربیت کا کام آپ کے سپرد کیا۔ شیخ کی وفات کے بعد آپ نے ان کی جگہ لی، آپ کا فیض عام ہوا، اصلاح و تربیت کے کام میں وسعت پیدا ہوئی۔ ہندوستان اور ہندوستان سے باہر ترکستان، کاشغر، توران، بدخشان، خراسان، یمن، شام اور روم کی طرف آپ نے اصلاح و تربیت کے لئے اپنے خلفاء کو بھیجا، ان حضرات کو اپنے مقامات پر بڑی کامیابی حاصل ہوئی، اور اللہ کے بندوں نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ دوسرے ممالک سے بعض اہم شخصیات نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر بھی استفادہ کیا۔ شاہی دربار کے بہت سے امراء اور سلطنت کے اعلیٰ عہدیدار بھی آپ سے اصلاحی تعلق رکھتے تھے۔ مغل بادشاہ جہانگیر کو یہ بات کھٹکتی تھی کہ کہیں اس کے لوگ ان کے ساتھ مل کر حکومت کے لئے خطرہ نہ بن جائیں، چونکہ جہانگیر خود بھی اپنے باپ اکبر کے خلاف علم

بغاوت بلند کر چکا تھا اور بیٹوں سے زور آزمائی کر کے تخت سلطنت پر بیٹھا تھا؛ اس لئے اس نے شیخ احمد سرہندی کو گوالیار کے قلعہ میں نظر بند کر دیا تھا، قید خانہ میں بھی انہوں نے اپنا مشن جاری رکھا اور سینکڑوں لوگ آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے اور دین بیزار مسلمانوں نے توبہ کی، ایک سال قلعہ گوالیار کی نظر بندی میں گزارا، بادشاہ نے سجدہ تعظیمی کے لئے کہا، آپ نے انکار کر دیا اور بتایا کہ اللہ کے علاوہ کسی اور کو سجدہ جائز نہیں۔ آپ کے حسن اخلاق اور خلوص ولہیت کا جہانگیر پر بھی گہرا اثر پڑا، اور اس کے اندر دینی رجحان پیدا ہوا، منہدم مساجد کی دوبارہ تعمیر اور دینی مدارس کے قیام سے جہانگیر نے خاص دلچسپی لی، یقیناً اس میں شیخ احمد کی کوششوں کا بڑا دخل تھا۔

شیخ احمد سرہندی زندگی کے ہر عمل میں سنت رسول کی پیروی کا بڑا اہتمام کرتے تھے، اخلاق و تواضع، اور بندگان خدا پر شفقت، اللہ کے فیصلوں پر راضی رہنے کی عادت انتہا درجہ پر پہنچی ہوئی تھی۔ کسی کی شکایت زبان پر نہیں لاتے تھے، کوئی آپ سے ملاقات کے لئے آتا تو تعظیماً کھڑے ہو جاتے اور مجلس میں اس کو مناسب جگہ پر بٹھاتے، اور اسی کے ذوق و مناسبت کی باتیں کرتے، سلام میں ہمیشہ پہل کرتے تھے، مسلک حنفی تھے؛ لیکن فقہی مذاہب کے سلسلہ میں ہمیشہ توسع اور کشادہ قلبی کا اظہار کرتے تھے۔

آپ پڑھ چکے ہیں کہ شیخ احمد سرہندی کی ولادت 971ھ میں ہوئی، یہ دسویں صدی تھیں، دسویں صدی ہجری اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کے اختتام پر اسلامی کیلنڈر کے ایک ہزار سال یعنی الف اول کی تکمیل اور دوسرے ہزار سال یعنی الف ثانی کا آغاز ہوتا ہے، عام حالات میں یہ تبدیلی کوئی اہمیت نہیں رکھتی، جس طرح سو سال گزرتے ہیں اسی طرح ہزار سال گزرتے ہیں؛ لیکن چونکہ عام طور سے اس وقت اسلامی عقائد کی جڑیں کمزور کر دی گئی تھیں، دین کی صحیح تعلیم اور کتاب و سنت کے علم سے نہ صرف غفلت تھی بلکہ اس سے نفرت پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی، اہل یونان کے علم کو عقل انسانی کی آخری منزل قرار دے دیا گیا تھا، اور انہیں کو حکمت کہا جا رہا تھا، علوم نبوت کا مذاق اڑایا جا رہا تھا، اور جو لوگ اس علم و حکمت میں مہارت رکھتے تھے وہ اپنی سیاسی چالاکي کے ساتھ خدا داد ذہانت رکھتے تھے، آمد اسلام کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ ایک ہزار سال پورے ہو رہے تھے اور دوسرا ہزارہ شروع ہونے کو جا رہا تھا، ہر صدی میں مجدد کا ظاہر ہونا حدیث سے ثابت ہے، جیسا کہ آپ پہلی اکائی میں پڑھ چکے ہیں، اور تاریخ بھی اس کا ثبوت فراہم کرتی ہے؛ اس لئے ان لوگوں نے یہ خواب دیکھنا شروع کیا کہ دوسرے ہزار سال کے شروع ہونے پر ان کو مجدد بلکہ کسی دین جدید کا بانی اور مؤسس مان لیا جائے، اور ان میں بہت سے منچلے لوگوں نے اپنا نام اس منصب کے امیدواروں کی فہرست میں لکھانے کی کوشش بھی شروع کر دی تھی، چونکہ ایسا زریں موقع بار بار نہیں آتا، اگر اس کو گنوا دیا جائے گا تو پھر ایک ہزار سال کا انتظار کرنا پڑے گا، جو ظاہر ہے ان کی زندگی میں نہیں آنے والا ہے؛ اس لئے اس موقع کو کسی طرح سے جانے نہیں دینا چاہئے، ورنہ صدیوں کف افسوس ملنا پڑے گا۔

دنیا کے بہت سے خطوں میں اس خیال کے عکس نظر آنے لگے تھے، خاص طور سے ایران اس کا خاص مرکز تھا، دسویں صدی کی ابتدا میں اس سرزمین پر نقطوی تحریک شروع ہو چکی تھی، اس فرقہ کا بانی محمود پسپوئی تھا جس نے 800ھ میں اس مذہب کا اعلان کیا تھا۔ نقطویوں کا عقیدہ تھا کہ اسلام کے ظہور سے آٹھ سو سال تک عربوں کا دور دورہ تھا، محمود کے ظہور سے عربوں کی سیادت ختم ہو گئی؛ لہذا آئندہ آٹھ ہزار سال تک پیغمبر عجیبوں ہی میں پیدا ہوا کریں گے۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہی تھا کہ اب اسلام منسوخ ہو چکا ہے؛ اس لئے محمود کا لایا ہوا دین قبول کئے بغیر چارہ نہیں۔ دسویں صدی ہجری میں اس عقیدہ نے تحریک کی شکل اختیار کر لی اور ایران و ہندوستان میں اس فرقہ کے پیروؤں کی تعداد ہزاروں

تک پہنچ گئی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقیدہ الفی کے قائل ہیں اور دوسرے ہزار یعنی الف ثانی سے اپنا کام زور شور سے شروع کرنے والے ہیں، شاہ عباس صفوی نے ایران میں نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں ہزاروں نقطویوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا، اس قتل و غارت گری کے نتیجہ میں بہت سے نقطوی جان بچا کر ہندوستان بھاگ آئے، اس میں اس فرقہ کا بڑا عالم شریف آملی بھی تھا، اس نے ہندوستان آ کر الف ثانی کے لئے نئے دور نئے دین اور نئے آئین کے لئے راہ ہموار کی، اور اس نئے دین کے مسند پر بیٹھنے کے لئے آملی اور نقطویوں کی نظر میں اکبر سے زیادہ کوئی اہل نہ تھا، انہوں نے ملا مبارک، ان کے فرزند فیضی و ابوالفضل اور دوسرے درباری علماء کے ذریعہ اکبر کو یہ باور کرایا کہ آپ مجتہد مطلق ہیں، اور آپ کی اتباع ہر ایک کے لئے ضروری ہے، دوسرے یہ کہ ایک ہزار سال گزر رہے ہیں، دوسرے ہزار سال کا آغاز ہو رہا ہے، اب دنیا کی ایک نئی عمر شروع ہوگی، اس کے لئے ایک نیا دین چاہئے، اور نئے دین کے لئے نیا شارع اور نیا حاکم چاہئے، اکبر نے اپنے لئے یہ منصب قبول کیا، اور اس نے کھل کر اظہار کر دیا کہ اب دین الہی اکبر شاہی کا آغاز ہوتا ہے، حتیٰ کہ سبک پر الف کی تاریخ ثبت کر دی گئی، دین الہی میں توحید کے بجائے صریح شرک کو قبول کیا گیا، سورج اور ستاروں کی عبادت کا حکم جاری ہوا، دوبارہ زندہ کئے جانے کے اسلامی عقیدہ کے بجائے آواگون کا عقیدہ اختیار کرنے پر زور دیا گیا، اکبر باقاعدہ بیعت لیتا تھا، اس دین میں داخل ہونے والوں سے جو کلمہ پڑھوایا جاتا تھا، اس میں لا الہ الا اللہ کے ساتھ اکبر خلیفۃ اللہ بھی شامل کیا جاتا، اس میں سود، جوئے، شراب اور خنزیر کے گوشت کو حلال قرار دیا گیا، نکاح کے قانون میں ترمیم کی گئی، پردہ اور ختنہ کی ممانعت کر دی گئی، تدفین کے طریقے بھی بدل دیئے گئے، اسلامی کیلنڈر کو بدلنے کی کوشش کی گئی۔

اس طرح ایک مستقل ہندی اکبری دین کی تدوین ہوئی، ایسے نازک حالات میں ایک طاقتور شخصیت کی ضرورت تھی جو پوری قوت کے ساتھ یہ ثابت کر سکے کہ اسلام دین فطرت ہے اور اس میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں، اور اب کسی نئے دین کی ضرورت نہیں، اور الف ثانی میں بھی اسلام ہی زندگی کے مسائل کا حل اور نجات دہندہ ہے جیسا الف اول میں تھا، شیخ احمد سرہندی کی صورت میں ہمیں اس دور کی ایسی شخصیت نظر آتی ہے جس نے مختلف محاذ پر یہ کام کیا، اس لئے ان کو مجدد الف ثانی کا لقب دیا گیا، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے سب سے پہلے ان کے لئے یہ لقب استعمال کیا۔

شیخ احمد سرہندی کا اصل تجدیدی کارنامہ کیا ہے جس کی بنیاد پر وہ اس لقب کے مستحق ہو گئے؟ مولانا سید ابوالحسن علی حسینی ندوی کے مطابق ان کا اصل تجدیدی کارنامہ جو ان کی تمام انقلابی و اصلاحی کاموں کی بنیاد ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے امت میں یہ عقیدہ اور اعتماد بحال کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا کہ رسول اکرم ﷺ کی نبوت آخری اور دائمی نبوت ہے، اور پوری انسانیت کو اس کی ضرورت ہے، اس عقیدہ کو انہوں نے مستحکم کیا، مولانا ندوی کے مطابق اس تفصیل و وضاحت اور قوت کے ساتھ کسی مجدد نے یہ کام انجام نہیں دیا، شاید اس لئے بھی کہ اس کے زمانہ میں اس کی ضرورت پیش نہیں آئی، اور اس کے خلاف کوئی منظم تحریک یا فلسفہ سامنے نہیں آیا تھا۔

شیخ مجدد الف ثانی نے اپنے اس ہدف کو پانے کے لئے تین طبقوں پر محنت کی، ایک ارباب حکومت، دوسرے وہ علماء سوء جن کا مقصد صرف حکام اور امراء کی خوشنودی حاصل کر کے دنیا کماتا تھا، تیسرے وہ گمراہ صوفی جو خود کو شریعت کی پابندیوں سے آزاد سمجھنے لگے تھے، پہلے طبقہ پر کام کی تفصیل یہ ہے کہ اکبر بادشاہ کا انتقال 1014ھ کو ہوا، اس وقت مجدد صاحب کی عمر 43 سال کی تھی، اکبر کی سلطنت کا آخری دور مجدد صاحب کی روحانی تکمیل کا زمانہ تھا، سلطنت کے نمائندوں سے ان کے تعلقات نہیں تھے، اور ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ وہ ان کے مقام و مرتبہ

اور ان کے اخلاص سے واقف ہوں۔ اس دور میں دوسرے حق پرست علماء مثلاً شیخ ابراہیم محدث اکبر آبادی اور شیخ سلطان تھانیسری وغیرہ اکبر کی غلط باتوں پر نکیر کرتے تھے، اور انہوں نے اپنا فریضہ ادا کیا تھا۔ مجدد صاحب کا اصل کام اس وقت شروع ہوا جب اکبر کے بعد جہانگیر کی 1014ھ میں تخت نشینی ہوئی، اس سے پہلے مجدد صاحب نے ارکان سلطنت سے رابطہ قائم کیا۔ مجدد صاحب جانتے تھے کہ ان میں سے بہت سے لوگ اکبر کے اقدامات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن مجبور تھے، ان کے دل میں بہر حال اسلام باقی ہے، ان میں سے کئی ان کے مرشد حضرت خواجہ باقی باللہ اور خود ان سے محبت و عقیدت کا تعلق رکھتے تھے، نیز یہ کہ اکبر کی طرح جہانگیر کے اندر کسی نئے دین کو جاری کرنے کا شوق نہیں تھا، نہ ہی وہ دین الہی کی ترویج و اشاعت چاہتا تھا؛ اس لئے اس کے بادشاہ بننے ہی یہ امید ہو چلی تھی کہ اب سلطنت کا رخ بدلنے اور رفتہ رفتہ اس کو راہ راست پر لانے کا وقت آ گیا ہے۔

مجدد صاحب نے ان ارکان سلطنت کو اپنا مخاطب بنایا اور ان سے خط و کتابت کا سلسلہ شروع کیا، یہی خطوط مجدد صاحب کی دعوت و تبلیغ کا ذریعہ، ان کے زخمی دل کے صبح تر جمان اور دسویں صدی ہجری میں ہندوستان کی عظیم سلطنت مغلیہ میں جو عظیم انقلاب رونما ہوا اس میں ان کا بنیادی حصہ اور کردار ہے، ان میں زیادہ تر خطوط نواب سید فرید کے نام ہیں جو جہانگیر سے قریب تھے، ان کو مجدد صاحب نے سب سے زیادہ تاکید کی ہے کہ وہ جہانگیر کی ذہن سازی کریں، اور دین الہی کے اثرات کو سرے سے ختم کر دیں اور اسلامی احکام کے احترام کو عام کر یں۔ سید فرید کے بعد مجدد صاحب کی نظر سلطنت مغلیہ کے دوسرے رکن رکیں خان اعظم پر پڑی جو شاہی خاندان سے بہت قریب تھے، ان کو کثرت سے خطوط لکھے، ان کو اپنے خطوط میں ابھارتے رہے کہ اپنی زبان سے بادشاہ کو دعوت دیتے رہیں، آپ کو یہ موقع حاصل ہے، ہمیں حاصل نہیں۔ دربار جہانگیری کے ایک اور اعلیٰ عہدیدار خان جہاں کو بھی ایسے ہی خطوط لکھتے رہے، ایک اور امیر صدر جہاں کو بھی اسی مضمون کے خطوط لکھتے رہے، اس کے علاوہ بھی بعض ارکان سلطنت کو خطوط لکھے جو آپ سے عقیدت و محبت کا تعلق بھی رکھتے تھے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ یہ عقیدت و محبت اور گہرے تعلقات جہانگیر کو کھٹکتے تھے، جس کی وجہ سے اس نے مجدد صاحب کو قلعہ گوالیار میں نظر بند کر دیا تھا، عجیب اللہ کا انتظام ہوا کہ جہانگیر نے قلعہ سے ان کی رہائی کے بعد ان کو اپنے لشکر شاہی میں رکھ لیا تھا، تاکہ قریب سے ان کو دیکھ کر اطمینان حاصل کر لے کہ وہ کہیں اس کی حکومت کو کوئی نقصان پہنچانے کی سازش تو نہیں کر رہے ہیں۔ مجدد صاحب لشکر شاہی میں ساڑھے تین سال رہے، اس دوران بادشاہ سے دینی صحبتیں رہیں، دینی مسائل پر گفتگو رہی۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ جہانگیر نے قلعہ گوالیار کی قید و بند کے زمانہ میں اچھا اثر قبول کیا، یہاں آپ نے یہ بھی دیکھا کہ وہ باضابطہ بادشاہ کے ساتھ رہے، ان چیزوں نے جہانگیر میں تبدیلی پیدا کی۔

جہانگیر کے بعد اور مجدد صاحب کی 1034ھ میں وفات کے دو سال بعد 1036ھ میں شاہجہاں تخت سلطنت پر بیٹھا، اس نے اپنے دور میں بعض خلاف شرع رسوم و آداب کو بھی بند کیا، لیکن شاہجہاں دینی رجحان رکھنے کے باوجود سیاست میں دین کو باضابطہ داخل نہیں کرنا چاہتا تھا؛ اسی لئے وہ اپنے صاحب علم اور پابند شریعت فرزند اورنگ زیب عالمگیر پر اپنے بڑے بیٹے داراشکوہ کو ترجیح دیتا تھا۔ داراشکوہ اپنے پردادا اکبر کے رنگ سے قریب تھا، دونوں بھائیوں میں مزاج کے اختلاف کی وجہ سے کشمکش تھی آپ جانتے ہیں کہ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ اورنگ زیب نے داراشکوہ پر فتح پائی اور 1068ھ میں تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوا، اور پوری نصف صدی تک حکومت کی، اورنگ زیب نے مجدد صاحب کے فرزند خواجہ محمد معصوم سے بیعت و ارادت کا تعلق قائم کر لیا تھا، یہ تو حقیقت ہے کسی خود مختار بادشاہ کے پورے اعمال و اخلاق، اس کے فیصلوں

اور اقدامات کی ذمہ داری لیتی مشکل ہے، اور خلفاء راشدین اور عمر بن عبدالعزیز کی طرف اس کے سارے کاموں کو احکام شریعت کے مطابق ثابت کرنا ممکن نہیں، پھر بھی عالمگیر کے متعلق مستند تاریخی شہادتوں کی روشنی میں پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ مجدد صاحب اور ان کے خاندان کی کوششوں سے متاثر تھا، اور مجدد صاحب کے مقاصد دعوت سے اس کو خاص مناسبت تھی، وہ نظام سلطنت اور معاشرہ میں دور رس تبدیلیاں لانا چاہتا تھا، اور اس نے پہلی مرتبہ بعض ایسی اصلاحات کی تھیں، جن سے اگرچہ حکومت کا مالیہ متاثر ہوتا تھا لیکن شریعت کے بعض صریح احکام کو نافذ کرنا انہیں کے ذریعہ سے ممکن ہوتا تھا؛ چنانچہ اس نے ایسے اقدامات کئے، اور ہندوستان کے دینی حلقوں نے اس کو ”محمی السدین“ (دین کو زندہ کرنے والا) کے لقب سے نوازا، یقیناً یہ مجدد صاحب کا بڑا تجدیدی کارنامہ ہے کہ جس تحت پر اکبر جیسا دین بیزار بادشاہ بیٹھا تھا اسی پر اورنگ زیب جیسا دیندار بادشاہ بیٹھا اور اس نے اسلام کی عظیم خدمت کی۔

حکومت کی اصلاح مجدد صاحب نے اس طرح فرمائی، اب رہ گئے علماء سوء اور نفس پرست گمراہ کن صوفی تو مجدد صاحب ان کی اصلاح بھی حکومت کی اصلاح کے ساتھ ساتھ کرتے رہے، دراصل ان کا فتنہ صرف اسی لئے پھیل رہا تھا کہ حکومت کی رفتار ان کے مطابق تھی، جب حکومت کا رخ بدل گیا تو باطل کی یہ دونوں قوتیں بھی کمزور پڑ گئیں، علماء سوء نے گمراہی کے دو بڑے دروازے کھول دیئے تھے، ایک اہلیت نہ ہونے کے باوجود اجتہاد کا دعویٰ، اور قرآن و حدیث کی غلط تشریح کے ذریعہ اکبر کے ایجاد کردہ دین الہی کی گمراہ کن باتوں کے لئے دلائل فراہم کرنا، جن کی ابتدا دراصل ملا مبارک اور ابوالفضل فیضی جیسے علماء سے ہوئی تھی، دوسرے ”بدعت حسنہ“ کے نام سے دین میں نئی نئی چیزیں داخل کرنا، مجدد صاحب نے اپنے مکتوبات میں ان دونوں پہلوؤں پر تفصیل سے لکھا، ان علماء کی تفہیم بھی فرمائی اور ان کے غلط خیالات کی تردید بھی کی، بدعت حسنہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

”کہتے ہیں کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں، حسنہ و سیئہ، یہ فقیران بدعات میں سے کسی بدعت میں بھی حسن و نورانیت نہیں دیکھتا اور بجز ظلمت و کدورت کے ان میں کچھ نہیں محسوس کرتا۔ سرکار نبی ﷺ نے فرمایا ہے جو ہمارے دین میں ایسی بات ایجاد کرے جو اس میں نہیں ہے تو وہ چیز مردود ہے بس جو شے مردود ہوگئی، اس میں حسن کیسا“ یہ مجدد صاحب کا عظیم کارنامہ ہے، انہوں نے جس اعتماد و قوت اور علمی استدلال کے ساتھ اس کا انکار کیا اس کی نظیر دور تک اور دیر تک نہیں ملتی۔

بے دین صوفیہ نے اپنے غلط خیالات سے اسلام کو جس قدر مسخ کیا تھا، اس کا اندازہ غیر اسلامی تصوف کی تاریخ کے مطالعہ سے لگایا جاسکتا ہے، مجدد صاحب نے اپنے قلم اور اپنی زبان سے ان خیالات کی صاف لفظوں میں تردید فرمائی، ان لوگوں کی سب سے بڑی گمراہی، ”اتحاد و حلول“ کا وہ عقیدہ تھا جس کی بنیاد ”وحدۃ الوجود“ کے نظریہ پر رکھی گئی جس کے سب سے بڑے داعی شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی تھے، نہ جانے خود ان کی اصل مراد کیا تھی؛ لیکن اس سے جو عقیدہ وجود میں آیا وہ یہی تھا کہ عالم میں جو کچھ ہے بس خدا ہی ہے، جب کہ خدا کے سارے پیغمبر یہی بتا گئے کہ عالم میں جو کچھ ہے وہ غیر اللہ ہے، اور اللہ ان سب سے وراء ہے جو وحدہ لا شریک ہے، قرآن میں فرمایا گیا: ”لیس کمثلہ شیء“ (الشوری: ۱۱)۔

مجدد صاحب نے اس باطل عقیدہ کے خلاف کھل کر لکھا، اور اس کو سراسر غلط اور الحاد قرار دیا، انہوں نے محی الدین ابن عربی کی بزرگی اور ان کے اخلاص کا انکار کئے بغیر اور ان کے بارے میں حسن ظن رکھتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا کہ عالم میں جو کچھ ہے سب خدا نہیں بلکہ خدا

کی قدرت کا ظہور ہے، انہوں نے یہ وضاحت فرمائی کہ وحدۃ الوجود یا توحید وجودی سالک کے سلوک کی ایک منزل ہے، اس کو ایک مقام پر ایسا لگتا ہے کہ وجود حقیقی و کامل کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہیں، لیکن اگر توفیق الہی شامل اور شریعت کا چراغ رہنما ہوتا ہے تو دوسری منزل بھی سامنے آتی ہے اور وہ وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کی منزل ہے یعنی جو کچھ ہے وہ خدا کی قدرت کا مظہر ہے، یہ مجدد صاحب کا اضافہ اور تجدیدی کا رنامہ ہے، ان سے پہلے متعدد محدثین، فقہاء و علماء مثلاً حافظ ابن حجر، علامہ سخاوی، ملا علی قاری، اور خاص طور سے علامہ ابن تیمیہ، شیخ علاء الدین سمنانی وغیرہ نے عقیدۃ وحدۃ الوجود کی تردید کی تھی، لیکن مجدد صاحب کا تجدیدی کا رنامہ اور ان کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ذاتی تجربہ اور مشاہدہ کی روشنی میں تنقید کی اور ثابت کر دیا کہ وہ اس دریا میں غوطہ لگا کر اور اس کی تہ تک پہنچ کر ابھرے ہیں، مغربی مصنف پیٹر ہارڈی Peter Hardry نے جو ان مسائل میں اگرچہ سند کا درجہ تو نہیں رکھتا بہر حال اپنی کتاب Source of Indian Tradition میں یہ صحیح لکھا ہے کہ: ”شیخ احمد سرہندی کی بڑی کامیابی یہی ہے کہ انہوں نے ہندی اسلام کو متصوفانہ انتہا پسندی سے خود تصوف کے ذریعہ نجات دلائی، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جس نظریہ کی انہوں نے تردید کی اس کے مطلوب و مفہوم اور قدر و قیمت کا ان کو ذاتی طور پر عمیق ادراک تھا۔“

بعض بدعقیدہ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہو چلا تھا کہ صرف باطن درست ہو جانا چاہئے، ظاہری اعمال نماز روزہ وغیرہ کی اللہ والوں کو کوئی ضرورت نہیں، وہ طریقہ یعنی تصوف کے مخصوص خانقاہی طور طریق کو جس کو اصل میں اولیاء اللہ نے تربیت کے لئے شروع کیا تھا شریعت سے آزاد بلکہ کہیں کہیں شریعت کے آگے کی چیز سمجھنے لگے، وہ جسمانی ریاضتوں، چلہ کشی کو سب کچھ سمجھتے تھے، بعض تو یہاں تک کہہ گئے تھے کہ اولیاء انبیاء سے اونچا مقام رکھتے ہیں، اور ولایت کا مقام نبوت کے مقام سے افضل ہے، چونکہ انبیاء کو دعوت و تبلیغ کے لئے مخلوق سے تعلق رکھنا پڑتا ہے، اور مخلوق کی طرف توجہ خالق کی طرف توجہ سے مانع بنتی ہے، جب کہ اولیاء اللہ ساری دنیا سے کٹ کر صرف عبادت و ریاضت میں مصروف ہوتے ہیں اور ہر وقت اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یہ مسلمانوں کے رشتہ کو نبوت سے کانٹے کی ایک بدترین شکل تھی، جس کا مقابلہ مجدد صاحب نے پورے زور و شور سے کیا، اور ثابت کیا کہ کمالات ولایت کمالات نبوت کے مقابلہ میں وہی نسبت رکھتے ہیں جو قطرہ کو سمندر کے ساتھ ہے۔

آپ مجدد صاحب کی مذکورہ بالا کوششوں اور کارناموں کو پڑھ کر اس نتیجہ پر پہنچے ہوں گے کہ انہوں نے صحیح اسلامی فکر کو زندہ کیا، وقت کے اہم ترین اور سنگین فتنوں کا سد باب کرنے کے لئے اپنے زبان و قلم کا استعمال کیا۔ وحدۃ الوجود کے اس نظریہ کے مضر اثرات کو بیان کیا جن سے عقائد میں بگاڑ اور مسلم معاشرہ میں انتشار پیدا ہو رہا تھا، بدعات حتیٰ کہ بدعت حسنہ کی کھلی ہوئی تردید کی، پھر آخر میں ہندوستان میں اسلام کے اکھڑتے ہوئے قدم کو جمانے اور دین الہی کے اثرات کو ختم کرنے کے لئے ایسی حکیمانہ کوشش کی جس کے نتیجہ میں اکبر کے تخت پر اورنگ زیب عالمگیر جلوہ گر ہوتے ہیں، دوسری طرف حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے خلفاء و تلامذہ کا وہ سلسلہ وجود میں آتا ہے جو روحانی اور باطنی طور پر اسی سلسلہ سے منسوب ہے جن کے کارناموں کا کچھ حصہ آپ آگے مطالعہ کریں گے۔

1034ھ میں اپنے وطن سرہند میں آخرت کے سفر پر روانہ ہوئے، آپ کے بعد آپ کے ہزاروں خلفاء اور خاص طور پر آپ کے دو خلفاء ایک آپ کے فرزند خواجہ محمد معصوم اور دوسرے سید آدم بنوری نے آپ کے بیچ پر دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی، پھر

دیئے سے دیا جلتا رہا، اور اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ برصغیر میں دینی علوم کی اشاعت، مدارس کا قیام اور دعوت و اصلاح کا جو عظیم الشان کام عمل میں آیا وہ سب مجدد صاحب کی تجدید و اصلاح کے نتائج اور اس کے ثمرات کی فہرست میں شامل ہیں۔

معلومات کی جانچ

- 1- شیخ احمد سرہندی کے نام و نسب، لقب اور وطن کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
- 2- شیخ احمد سرہندی کے مشہور اساتذہ و مشائخ اور ان کی کتابوں کے نام لکھئے۔
- 3- الف ثانی کا کیا مطلب ہے؟ اور شیخ احمد سرہندی کو مجدد الف ثانی کیوں کہتے ہیں؟ اور سب سے پہلے کس نے ان کو یہ لقب دیا؟

17.6 شاہ ولی اللہ دہلوی

آپ کا نام شاہ ولی اللہ بن شیخ عبدالرحیم بن الشہید وجیہ الدین ہے، 30 واسطوں سے آپ کا نسب فاروق اعظم حضرت عمر بن الخطابؓ سے جاملتا ہے، اس خاندان کی بارہویں پشت میں ایک بزرگ تھے شیخ شمس الدین مفتی جو شاہ صاحب کی روایت کے مطابق ان کے خاندانی بزرگوں میں سب سے پہلے ہندوستان آئے، اور رُجُک میں قیام فرمایا، ان کے ذریعہ علاقہ میں اسلامی عقائد کی حفاظت اور دین کی نشر و اشاعت کا کام بڑے پیمانہ پر ہوا، شاہ صاحب کے دادا شیخ وجیہ الدین، شاہ صاحب کے نانا شیخ محمد بھلتی، آپ کے چچا شیخ ابوالرضا محمد سب نے اپنی اپنی مخصوص صلاحیتوں کے ذریعہ خدمت دین کا فریضہ انجام دیا، شاہ صاحب کے والد بزرگوار شاہ عبدالرحیم صاحب خود ایک بڑے عالم دین، مصلح و داعی اور حقیقت پسند صوفی تھے، شاہ صاحب کی ولادت شوال 1114ھ میں قصبہ بھلت ضلع مظفر نگر میں ہوئی، اس وقت شاہ عبدالرحیم صاحب کی عمر 60 سال تھی، 77 سال کی عمر میں شاہ عبدالرحیم کی وفات ہوئی، اس طرح ابتدائی تربیت انہوں نے اپنے والد محترم سے ہی پائی، آپ کی والدہ فخر النساء بھی دینی علوم میں ایسا مقام رکھتی تھیں جو عام طور سے کم خواتین کو حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب پر اپنے والدین کے علم و عمل کا گہرا اثر پڑا، چنانچہ سات سال کی عمر میں قرآن مجید کا حفظ شروع کیا اور ایک سال میں مکمل کر لیا، اور پندرہ سال کی عمر میں ہندوستان میں اس وقت کے رائج دینی علوم سے فراغت حاصل کی، اپنے والد بزرگوار سے حدیث میں صحیح بخاری، شمائل ترمذی، مشکوٰۃ اور تفسیر میں مدارک اور بیضاوی کا کچھ حصہ پڑھا، چودہ سال کی عمر میں والد صاحب سے بیعت ہوئے، اور نقشبندیہ سلسلہ کی ہدایات کے مطابق سلوک کے مراحل طے کئے۔

شاہ صاحب نے تیس سال کی عمر میں حج کا سفر کیا، فریضہ حج ادا کیا، اور زیارت مدینہ کا شرف حاصل کیا، اس سفر میں شاہ صاحب نے حرمین کے مشائخ سے استفادہ کیا، اور حدیث کی روایت کی، خاص طور سے شیخ ابوطاہر مدنی سے حدیث کا درس لیا، شیخ مدنی نے ان کو خرقہ پہنایا، شاہ صاحب نے وہاں دو سال قیام فرمایا اور دو حج کئے، حرمین میں جن اساتذہ سے استفادہ کیا ان کے تعارف اور تذکرہ پر مستقل رسالہ "إنسان العین فی مشایخ الحرمین" تصنیف فرمایا، شاہ صاحب کے علمی، فکری اور دعوتی و تجدیدی کارناموں میں حجاز مقدس کے اس سفر کا بڑا حصہ ہے۔

حجاز سے واپس آنے کے بعد اپنے والد صاحب کے مدرسہ رحیمیہ دہلی میں حدیث کا درس شروع کیا، بہت جلد ہی طلبہ کا آپ کے درس میں ایسا ہجوم ہوا کہ جگہ نا کافی ہو گئی، محمد شاہ بادشاہ نے شہر میں ایک عالی شان مکان کا انتظام کیا، آپ نے وہاں درس شروع کر دیا، وہ ایک

مدرسہ بن گیا جہاں نہ صرف عجمی ممالک سے بلکہ بعض عرب ممالک سے بھی طلبہ نے آکر آپ سے حدیث میں استفادہ کیا؛ لیکن افسوس کہ غدر میں اس مدرسہ کا نام و نشان مٹا دیا گیا۔

شاہ ولی اللہ غضب کا حافظ رکھتے تھے، اوقات کی ترتیب کے ساتھ کام انجام دیتے تھے، ان کے فرزند شاہ عبدالعزیزؒ کے مطابق اشراق کے بعد جو نشست رکھتے تو دوپہر تک نہ زانو بدلتے نہ کھاتے نہ تھوکتے، طبیعت میں بچپن سے نظافت و لطافت تھی۔ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ شاہ صاحب قلب و دماغ کی پاکیزگی کے ساتھ ساتھ وقت کی کیسی حفاظت کرتے تھے، حقیقت یہ ہے کہ وقت کی پابندی کا ایک کامیاب انسان کی تشکیل میں بڑا حصہ ہے۔

شاہ ولی اللہ سے اللہ تعالیٰ نے دین کی تجدید، امت کی اصلاح، علوم نبوت کی نشر و اشاعت اور اپنے زمانہ کے فکر و عمل میں ایک نئی تازگی پیدا کرنے کا جوڑ بردست کام لیا، اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی مثال نہ صرف ان کے عہد کے علماء میں؛ بلکہ ماضی کے علماء اور اہل قلم میں بھی کم نظر آتی ہے، ان کے کارناموں کو اگر علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے، تو ان کے حسب ذیل عنوانات ہو سکتے ہیں:

- 1- عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت۔
 - 2- حدیث و سنت کی اشاعت و ترویج اور فقہ و حدیث میں تطبیق کی کوشش۔
 - 3- شریعت اسلامی کی مدلل ترجمانی اور مقاصد شریعت کی وضاحت۔
 - 4- اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح اور خلافت راشدہ کی خصوصیات کو اجاگر کرنے کی کوشش۔
 - 5- سیاسی انتشار اور حکومت مقلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ و قائدانہ کردار۔
 - 6- امت کے مختلف طبقوں کا احتساب اور ان کو اصلاح اور تہذیبی کی دعوت۔
 - 7- جید علماء اور افراد کار کی تعلیم و تربیت جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔
- شاہ صاحب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہاں اکثر مسلمان توحید خالص پر باقی نہیں رہے تھے، ان میں شرک و بدعت کی عجیب عجیب شکلیں رونما ہو گئی تھیں، ان میں غیر مسلم سوسائٹی کے اثرات صاف نظر آتے تھے، اور قرآن و حدیث کی تعلیمات سے ناواقفیت بڑھتی جا رہی تھیں، مسلمانوں میں جاہلیت کے رجحانات پروان چڑھ رہے تھے، جس کا اندازہ خود شاہ صاحب کے ایک اقتباس سے ہوتا ہے، شاہ صاحب اپنی کتاب ”التفهيمات الإلهية“ میں لکھتے ہیں:

”ہم نے اپنی آنکھوں سے وہ ضعیف الایمان مسلمان دیکھے ہیں جنہوں نے صلحاء کو ”أرباباً من دون الله“ (اللہ کو چھوڑ کر رب) بنا لیا ہے، اور یہود و نصاریٰ کی طرح اپنے اولیاء کی قبروں کو جگہ گاہ بنا رکھا ہے، سچ پوچھو تو آج ہر گروہ میں دین کی تحریف پھیلی ہوئی ہے، صوفیہ کو دیکھو تو ان میں ایسے اقوال و زبان زد ہیں کہ جو کتاب و سنت سے مطابقت نہیں رکھتے، خصوصاً مسئلہ توحید میں، اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شرع کی انہیں بالکل پروا نہیں ہے“، اسی طرح کی درومندی کا اظہار شاہ صاحب نے اپنی کتاب ”الفوز الکبیر“ میں بھی کیا ہے، اور توحید و شرک کی حقیقت کو واضح کیا ہے، اور ایک عالم اور محقق کی حیثیت سے اس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا ہے، آپ کے نزدیک اس مسئلہ کی اتنی اہمیت تھی کہ

آپ نے اپنی مشہور کتاب ”حجة الله البالغة“ میں بھی مدلل انداز میں اس پر گفتگو کی اور واضح کیا کہ شرک صرف یہ نہیں ہے کہ اللہ کے علاوہ کسی اور کو خدا کا بالکل ہمسرہ بنا لیا جائے، خدا کی تمام صفات و افعال اس کی طرف منسوب کی جائیں، بلکہ شرک یہ بھی ہے کہ اللہ کی صفات میں کسی صفت کو اس کے نیک اور مقبول بندہ کی طرف منسوب کیا جائے، اور یہ عقیدہ رکھا جائے کہ بعض وہ افعال جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں، ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے بعض اختیارات ان کے سپرد کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ثابت کیا کہ یہ مغالطہ ہے، مشرکین عرب بھی اللہ کو قادر مطلق سمجھتے تھے لیکن وہ اس کی ذات و صفات کے بارے میں وہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے جو اللہ کو مطلوب ہے، اس لئے قرآن نے ان کے شرک ہونے کا اعلان کیا۔ اسی طرح شاہ صاحب نے عوام اور ان خواص کی بھی جو عوام کی سطح پر آگئے تھے اور جن کے اندر شرک کا نہ عقائد نے جڑ پکڑ لی تھی اصلاح کی، اور عقائد کی تفہیم و تشریح کتاب وسنت کی روشنی اور صحابہ کے مسلک کے مطابق فرمائی۔

عقائد کی اصلاح کے لئے شاہ صاحب نے ایک طرف تو یہ علمی کوشش کی، دوسری طرف عوامی اصلاح کے لئے انہوں نے اس بیماری کا یہ نسخہ تجویز کیا کہ قرآن مجید کے مطالعہ و تدبر اور اس کے فہم کو عام کرنے کا منصوبہ بنایا، اور طے کیا کہ ہندوستان میں قرآن مجید کی تعلیمات کو عام کرنا ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلا کام یہ کیا کہ آپ نے اس دور کی ہندوستان میں رائج علمی زبان فارسی میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا جس کا نام ”فتح الرحمن“ رکھا، اور اس غلط خیال کی عملی تردید کی کہ قرآن مجید صرف ایک خاص طبقہ کے مطالعہ، غور و فکر اور تفہیم کی کتاب ہے جس کا سمجھنا ایک درجن سے زیادہ علوم پر موقوف ہے۔ اسی طرح ترجمہ اور قرآن مجید کی عام تبلیغ کے راستہ میں جو چٹان حائل ہو گئی تھی شاہ صاحب کے اقدام سے وہ ہٹ گئی، اور راستہ صاف ہو گیا، اور پھر ہر دور میں علماء نے قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کی خدمت مختلف زبانوں میں انجام دی، اس کام کو آپ کے نامور فرزند شاہ عبدالعزیزؒ نے آگے بڑھایا، اور 63 سال تک دہلی جیسے مرکزی شہر اور تیرہویں صدی ہجری جیسے اہم زمانہ میں درس قرآن کا سلسلہ جاری رکھا، اس کو عوام و خواص میں بے مثال مقبولیت ملی، آپ نے ”فتح العزیز“ کے نام سے فارسی میں قرآن کے چند پاروں کی تفسیر بھی لکھی۔ شاہ صاحب کے دوسرے فرزند شاہ عبدالقادر نے ہندوستانی زبان میں ”موضح القرآن“ کے نام سے مکمل تفسیر لکھی جو قرآن کی بے مثال خدمت ہے اور اس سلسلہ کی پہلی کوشش ہے۔ شاہ صاحب کے ایک فرزند شاہ رفیع الدین صاحب نے بھی قرآن مجید کا اردو میں لفظی ترجمہ کیا، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے خود اصول تفسیر پر بھی ایک کتاب ”الفوز الکبیر فی أصول التفسیر“ لکھی۔

شاہ صاحب کا دوسرا عظیم تجدیدی کارنامہ حدیث نبویؐ کی ترویج و اشاعت کے سلسلہ میں ان کی عظیم خدمت ہے جو ان کے دوسرے علمی کمالات پر ایسا غالب ہے کہ ”محدث دہلوی“ ان کے نام کا جزء بن گیا۔ شاہ صاحب علم حدیث کو دینی علوم کی بنیاد اور اساس سمجھتے تھے، دوسری طرف ہندوستان کی بگڑتی ہوئی صورت حال جس میں بدعات اور جاہلی رسومات کا دور دورہ تھا، یونانی علوم کو بھی سب کچھ سمجھا جا رہا تھا، ایسے میں حدیث کی نشر و اشاعت کے لئے شاہ صاحب نے مدرسہ رحیمیہ میں حدیث نبویؐ کا درس دینا شروع کیا، جس کا مختصر تذکرہ آپ شروع میں پڑھ چکے ہیں، اس حلقہ درس سے شاہ عبدالعزیزؒ، علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ، بلگرامی، اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی جیسے نامور علماء نے فائدہ اٹھایا جن میں سے ہر ایک نے ہندوستان میں حدیث کی خدمات کو آگے بڑھایا۔ درس حدیث کے علاوہ شاہ صاحب نے حدیث کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کیں، جن میں مؤطا امام مالک کی فارسی شرح مصفی، مؤطا امام مالک کی عربی شرح مسوی، صحیح بخاری کے تراجم پر شرح تراجم ابواب صحیح بخاری، اور حدیث مسلسل میں ”الفضل المبین“ زیادہ مشہور ہیں، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے حدیث و فقہ میں تطبیق کی

سعی کی اور فقہی مذاہب کے درمیان تقریب کی دعوت دی اور مذاہب اربعہ کے تقابلی مطالعہ (الفقہ القارن) پر زور دیا۔ ہندوستان شروع سے جن حکمرانوں کے ماتحت رہا وہ ترکی یا افغانی نسل سے تعلق رکھتے تھے، اور یہ دونوں قومیں اسلام قبول کرنے کے زمانہ سے فقہ حنفی سے تعلق رکھتی ہیں، اس لئے یہاں عام طور سے مذہب فقہی کی تائید اور اس کو حدیث کے مطابق ثابت کرنے کا رجحان رہا، اس لئے فقہ وحدیث میں تطبیق کی کوشش نہیں کی گئی، شاہ صاحب پہلے شخص تھے جن کو حرمین شریفین میں شافعی اور مالکی علماء سے بھی استفادہ کا موقع ملا، ان سے پہلے جو علماء ہندوستان سے حجاز جا کر حدیث میں استفادہ کرتے تھے، وہ زیادہ تر ہندوستانی و افغانی علماء تک ہی محدود ہوتے تھے، شاہ صاحب نے عربی النسل علماء سے بھی فائدہ اٹھایا؛ اس لئے شاہ صاحب کے خیال میں وسعت پیدا ہوئی، انہوں نے عالی فقہاء اور فرقہ ظاہریہ جو مطلقاً فقہ کا منکر ہے، دونوں پر سخت تنقید کی، اور فقہ وحدیث کے تقابلی مطالعہ اور توازن و اعتدال کی دعوت دی، تقلید کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہوئے اور مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے کو ایک بڑی مصلحت بتاتے ہوئے اجتہاد کو اس کی شرطوں اور ضروری احتیاطوں کے ساتھ ہر دور کی ضرورت قرار دیا ہے، اور اس موضوع پر آپ نے کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ اور ”عقد الجید فی احکام الاجتهاد والتقلید“ زیادہ مشہور ہیں۔ اس طرح شاہ صاحب نے حدیث کی خدمت کے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا اور اسے بام عروج تک پہنچایا جس کی طرف شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے توجہ کی تھی اور ایک نئی تحریک پیدا کی تھی۔ شاہ صاحب کے بعد آپ کے نامور فرزند شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اس سلسلہ کو جاری رکھا، نہ صرف 64 سال تک حدیث کا درس دیا، بلکہ ”بستان المحدثین“ اور ”العجالة النافعة“ جیسی مفید کتابیں بھی تصنیف کیں، اور خدمت حدیث کا یہ سلسلہ دینی مدارس میں آج تک جاری و ساری ہے۔

شاہ صاحب کا ایک اہم تجدیدی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے شرعی احکام کی مصلحتوں اور ان کے اسرار و مقاصد پر روشنی ڈالی، اور اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ”حجة الله البالغة“ تصنیف کی، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے مطابق کسی مذہب کی تائید اور اس کی حکیمانہ توجیہ و تشریح میں جن زبانوں سے ہم واقف ہیں ان میں اس پایہ کی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اور اگر لکھی گئی تو آج دنیا کے سامنے موجود نہیں ہے، شریعت کے احکام و مصالح پر شاہ صاحب سے پہلے امام غزالی، علامہ خطابی، شیخ عزالدین بن عبدالسلام اور امام شاطبی کی خدمات قابل قدر ہیں، لیکن شاہ صاحب نے اس موضوع کے تمام پہلوؤں اور اس کے اصول و فروع پر گفتگو کی، اور پہلی مرتبہ ان کو ایک جگہ جمع کیا۔ حجة الله البالغة کی جامعیت یہ ہے کہ اس میں عقائد، عبادات اور معاملات وغیرہ سے متعلق ہی ابواب نہیں بلکہ اخلاق، معاشرت اور تمدن و معیشت سے متعلق ابواب بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔ اسی طرح آپ نے احکام شریعت کے تمدنی، اجتماعی، معاشرتی اور عملی فوائد پر بھی روشنی ڈالی ہے، کتاب میں ان مباحث کو قابل لحاظ جگہ دی جن کا تعلق دنیا کے نظام اور حیات انسانی سے ہے، اور جن کی پابندی سے ایک صحت مند معاشرتی ڈھانچہ اور ایک صالح تمدن وجود میں آتا ہے، جس کے لئے شاہ صاحب نے ”ارتقا قات“ کی اصطلاح استعمال کی ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے عقلیت کے اس دور میں ہر اس حقیقت پسند انسان کو اسلامی احکام و تعلیمات پر اطمینان اور تشفی حاصل ہوگی جس کی طبیعت میں سلامتی ہو اور جس کو علمی استعداد کا بھی کچھ حصہ ملا ہو۔

شاہ صاحب کا ایک عظیم علمی کارنامہ اسلام کے سیاسی نظام اور اسلامی ریاست کے خدو خال کو واضح کرنا ہے، اس مقصد کے لئے شاہ صاحب نے ”إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“ لکھی، جس میں اسلامی نظام سیاست کا تعارف اور اس کے عناصر کا تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے خلفاء راشدین کی خلافت پر قرآن سے استدلال کیا، ان کے مناقب اور کارناموں پر تفصیل سے روشنی ڈالی اور اسلام میں خلافت کی

حیثیت اور اس کے مقام کی وضاحت کی۔ اس کتاب کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلام کی ذمہ داری اور دینی و مذہبی انقلاب و تبدیلی کا ایک مختصر خاکہ بھی آگیا ہے، اس اعتبار سے یہ کتاب مولانا عبدالحی فرنگی نعلی کے مطابق اپنے موضوع پر بے نظیر اور لا جواب ہے۔ اس طرح شاہ صاحب نے اسلام کے اجتماعی نظام، سلطنت اور اس کے دائرہ عمل پر امام ابو یوسف، قاضی ماوردی اور امام ابن تیمیہ نے جو کام کئے تھے، ان میں اضافہ کیا، اور حجة الله البالغة میں شریعت کی جو مصلحتیں بیان کی تھیں اس کتاب میں صحابہ کرام اور خصوصاً خلفاء راشدین کی زندگیوں میں وہ کس طرح پوری ہو رہی تھیں ان کے عملی نمونے پیش کر دیے۔

شاہ صاحب کا ایک انقلابی کارنامہ وہ قائدانہ کردار ہے جو انہوں نے زوال آماوہ سلطنت مغلیہ کی طاقت و دوبارہ بحال کرنے کے لئے ادا کیا، شاہ صاحب فرخ سیر اور محمد شاہ کے زمانہ میں خانہ جنگی، راستوں کی بدامنی اور انسانی خون کی ارزانی دیکھ چکے تھے، مرہٹہ، سکھ اور جاٹ تین جنگجو طاقتوں نے دلی کی چولیس ہلا دی تھیں، اور نادر شاہ کے حملہ نے دلی کی خاک اڑا دی تھی، یہ سب کچھ شاہ صاحب اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے، ان حالات پر ان کا دل خون کے آنسو روتا تھا، انہوں نے ایک مغل بادشاہ کو خط لکھا جس میں انہوں نے چند نہایت دانشمند سیاسی و انتظامی مشورے دیئے ہیں، اور صاف صاف لکھا ہے کہ اگر ان کلمات پر عمل کیا جائے گا تو مجھے امید ہے کہ بقائے سلطنت، تائید غیبی اور نصرت الہی میسر ہوگی، لیکن حکمران خاندان اس درجہ پستی کو پہنچ چکا تھا کہ اب اس کے اندر دوبارہ اٹھنے کا حوصلہ باقی نہ رہا تھا، اس لئے شاہ صاحب نے ہندوستان کے اندر نواب نجیب الدولہ اور ہندوستان کے باہر احمد شاہ ابدالی والی افغانستان کو خطوط لکھنے شروع کئے، احمد شاہ ابدالی کو زیادہ تر خطوط نواب نجیب الدولہ سے لکھوائے اور ایک پر زور خط خود تحریر فرمایا۔ احمد شاہ ابدالی اس وقت ہندوستان سے لے کر ایران تک سب سے بڑی منظم فوجی طاقت کا مالک تھا۔ شاہ صاحب نے اس کو سلطنت مغلیہ کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کے لئے دعوت دی۔ چنانچہ احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان کا قصد کیا، اور پانی پت کے میدان میں مرہٹوں کو ہندوستان کے نئے ابھرتے ہوئے سیاسی نقشہ سے باہر نکال دیا، اور ہندوستان کا بادشاہ شاہزادہ شاہ عالم کو مقرر کیا، لیکن افسوس کے شاہ عالم نے اپنی پست ہمتی اور کوتاہ نظری سے یہ زریں موقع کھو دیا اور وہ دہلی واپس نہ آیا، اور رہی سہی مغلیہ سلطنت نے انگریزوں کے ہاتھوں 1857ء میں دم توڑ دیا، حقیقت یہ ہے کہ بقول ابن خلدون جب کوئی سلطنت بوڑھا پے کے مرحلہ میں داخل ہو جاتی ہے تو اس کا از سر نو جوان ہونا عام طور پر ممکن نہیں ہوتا، لیکن شاہ صاحب نے اپنا وہ فرض ادا کر دیا جو اس سلسلہ میں وقت کے ایک مصلح اور مجدد کو ادا کرنا چاہئے تھا۔

شاہ صاحب کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مسلم حکام، ارکان سلطنت، فوجی سپاہیوں، اہل صنعت، علماء و مشائخ کی اولاد، غلط کار علماء گوشہ نشین صوفیوں اور دین میں تنگی پیدا کرنے والے داعیوں سب کو علیحدہ علیحدہ خطاب کیا ہے، اور ان کی اصل بیماریوں کی نشاندہی کی ہے، اور ان کا علاج بتایا ہے، ان خصوصی خطابات میں شاہ صاحب کے دل کا درد اور دعوت کا جذبہ اس قدر نمایاں ہے جس کی مثال مشکل سے ملتی ہے، شاہ صاحب نے ”التفہيمات الإلهية“ میں ان سب سے خطاب کرنے کے ساتھ امت مسلمہ کے تمام افراد سے ایک جامع خطاب بھی فرمایا ہے اور امت میں جو خرابیاں موجود تھیں، اور جو ان کو گھٹن کی طرح کھائے جا رہی تھیں، ان کی نشاندہی کی اور ان کا علاج بتایا، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں ”یہ تعمیری کام بھی شاہ صاحب نے اسی خوبی اور جامعیت کے ساتھ انجام دیا جو ان کے تنقیدی کام میں آپ دیکھ چکے ہیں۔“

مصلحین امت اور مجددین اسلام میں شاہ صاحب کو یہ امتیاز بھی حاصل ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ایسے فرزند و چاشن عطا فرمائے، جنہوں نے شاہ صاحب کے جلائے ہوئے چراغ کو نہ صرف روشن رکھا بلکہ اس سے سینکڑوں چراغ جلائے، پھر ان چراغوں سے وہ چراغ جلتے رہے جن سے ہندوستان اور ہندوستان کے باہر بھی کتاب و سنت تو حید خالص اور دین کی صحیح تعلیمات کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ آپ نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی چار باکمال فرزند چھوڑے، آپ کی پہلی اہلیہ سے ایک بیٹے شیخ محمد تھے، جن کا انتقال جوانی میں ہو گیا تھا۔ چاروں مشہور بھائیوں میں سب سے چھوٹے بھائی شاہ عبدالغنی کا سب سے پہلے انتقال ہو گیا، ان کے علاوہ تینوں بھائیوں کے ذریعہ دین کی تبلیغ و اشاعت اور تدریس و تصنیف کا وہ طرز خاص جاری رہا جس میں شاہ صاحب کا ذوق اور تجدیدی رنگ جھلکتا تھا۔ شاہ عبدالغنی کو دینی خدمات کا زیادہ موقع نہ مل سکا۔ ان کے صاحبزادہ شاہ اسماعیل شہید کو اللہ تعالیٰ نے ایسی توفیق عطا کی کہ انہوں نے اپنے والد ماجد کی طرف سے پوری تلافی کر دی اور دادا کا نام روشن کیا۔

آپ جابجا شاہ صاحب کی کتابوں کا ذکر اور ان کے نام پڑھ چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی شاہ صاحب کی متعدد کتابیں ہیں جن کی تعداد پچاس سے زیادہ ہے جن کی زبان یا تو عربی ہے یا فارسی ہے۔ محرم 1176ھ مطابق اگست 1762ء کو آپ کی وفات ہوئی، اور تدفین دلی دروازہ کے بائیں جانب اس مقام پر ہوئی جو اب مہدیان کہلاتا ہے۔ شاہ صاحب کے ان عظیم علمی و عملی اور انقلابی کارناموں کو دیکھتے ہوئے آپ کو بارہویں صدی ہجری کا مجدد قرار دیا گیا ہے۔

معلومات کی جانچ

- 1- شاہ ولی اللہ کی ابتدائی زندگی اور ان کی تعلیم پر ایک نوٹ لکھئے۔
- 2- شاہ ولی اللہ کے سفر حج اور اس کے علمی فوائد پر روشنی ڈالئے۔
- 3- شاہ ولی اللہ کے تجدیدی کارناموں کے علیحدہ علیحدہ عنوانات لکھئے۔

17.7 خلاصہ

ابوالفرج عبدالرحمن ابن الجوزی 508ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے، اور 597ھ میں وہیں ان کی وفات ہوئی، آپ خاندانی طور پر صدیقی تھے، بچپن میں ہی علم حاصل کرنا شروع کیا، قرآن مجید کے حافظ ہوئے، اور تجوید میں مہارت حاصل کی، علی دینوری اور احمد متوکل حدیث میں ان کے خاص استاد ہیں، ابن الجوزی کا خصوصی امتیاز مطالعہ اور تصنیف میں ان کا تنوع ہے، حافظ ابن تیمیہ کے مطابق ان کی کتابیں ہزار تک پہنچتی ہیں، جن میں صید الخاطر، صفۃ الصوفیۃ، تلخیص التلخیص، المنہج اور کتاب الموضوعات زیادہ مشہور ہیں، ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ان کے انقلاب انگیز مواعظ اور درس کی مجلسیں ہیں، جن میں دس پندرہ ہزار آدمیوں سے کسی طرح کم نہ ہوتے تھے۔ ابن جوزی نے اپنے مواعظ میں بدعات پر کھل کر تنقید کی، اور اسلام کے صحیح عقائد پیش کئے۔ انہوں نے علماء و وزراء اور عوام ہر طبقہ کو دین میں اعتدال کی دعوت دی، اور اپنے معاشرہ کی خامیوں کی نشاندہی کی اور ان کا علاج بتایا۔

ابو محمد عزالدین بن عبدالسلام 578ھ میں حوران میں پیدا ہوئے، بعد میں دمشق منتقل ہو گئے، اور وہیں رہ گئے، دمشق کے مشہور اساتذہ

سے تعلیم حاصل کی، جن میں ابن عساکر اور آمدی جیسے مشہور علماء کا نام آتا ہے، ان کو سلطان العلماء اور بائع الملوک کا لقب دیا گیا، عرصہ تک دمشق میں ان کا درس جاری رہا، اور جامع اموی میں خطیب و امام رہے، دمشق کے حاکم الملک الاشرف کو اپنے بڑے بھائی مصر کے حاکم الملک الکامل سے جنگ کرنے سے روکا، اور اسے تاتاریوں سے مقابلہ کرنے کا مشورہ دیا، جس کو الملک الاشرف نے قبول کیا۔ جب حاکم دمشق اسماعیل نے نجم الدین سے مقابلہ کا ارادہ کیا اور فرنگیوں سے مدد چاہی، اور فرنگی کھلے عام دمشق کے بازاروں میں ہتھیار خریدنے لگے، تو شیخ نے ان کے ہاتھوں ہتھیار فروخت کرنے کو حرام قرار دیا، اسماعیل نے شیخ کو قید کر لیا لیکن مصری فوج نے اسماعیل کو شکست دی اور شیخ مصر روانہ ہوئے، مصر میں نجم الدین نے آپ کا اعزاز کیا، جامع عمرو بن العاص کا آپ کو خطیب مقرر کیا، اور وزیران مساجد کی آبادی کا کام بھی آپ کے سپرد کیا، اس درمیان بھی آپ نے کسی کی رعایت نہیں کی، اور مساجد سے ناجائز قبضوں کو ختم کیا، شیخ نے نجم الدین کی غلطیوں کی بھی اصلاح کی، چنانچہ جب اس نے اپنے غلاموں کو حکومت کے اہم عہدوں پر مقرر کیا تو انہوں نے سلطنت کے ان عہدہ داروں کو یہ فتویٰ دے کر نیلام کر دیا کہ یہ غلام شرعی طریقہ سے آزاد نہیں ہوئے ہیں، اور یہ بیت المال کی ملکیت ہیں۔ بادشاہ مصر سیف الدین قطز نے آپ ہی کے حوصلہ دلانے سے عین جالوت کی لڑائی لڑی اور تاتاریوں پر فتح حاصل کی، یہ بھی شیخ کا عجیب کارنامہ ہے کہ انہوں نے اس جنگ کے اخراجات کے لئے بادشاہ کے محل کے جواہرات اور اس کی بیگمات کے زیورات کے سکے ڈھلوا دیئے، اور اس سے پہلے جنگ کے اخراجات کے لئے کوئی قرض لینے یا مسلمانوں پر ٹیکس عائد کرنے کو ناجائز قرار دیا۔ کئی کتابیں تصنیف کیں 83 رسال کی عمر میں وفات پائی۔

شیخ احمد سرہندی نسباً فاروقی ہیں، 1563ھ میں سرہند میں آپ کی ولادت ہوئی۔ دینی تعلیم کا اکثر حصہ اپنے والد شیخ خردوم سے حاصل کیا۔ سیالکوٹ جا کر مولانا کمال کشمیری سے بعض اعلیٰ درجہ کی کتابیں پڑھیں، حدیث کی بعض کتابیں شیخ یعقوب صرنی کشمیری سے پڑھیں، دہلی جا کر خواجہ باقی باللہ سے بیعت کی، بعد میں آپ ان کے خلیفہ ہوئے، شیخ کی وفات کے بعد آپ نے ان کی جگہ لی۔ انہوں نے ہندوستان اور بیرون ہند اصلاح و تربیت کے لئے اپنے خلفاء کو بھیجا اور مقامی طور پر بھی علماء، امراء اور عوام کی اصلاح میں مصروف رہے، آپ کی ولادت ہجری کیلنڈر کے اعتبار سے 971 میں ہوئی تھی، یہ دسویں صدی تھی، اور اس کے اختتام پر اسلامی کیلنڈر کا ایک ہزار سال یعنی الف اول مکمل ہو رہا تھا، اور دوسرے ہزار سال یعنی الف ثانی کا آغاز ہو رہا تھا، اس موقع سے ہندوستان اور ایران میں یہ کوشش جاری تھی کہ دوسرے ہزارہ کے لئے ایک نیا دین اور اس کا ایک نیا آئین بنایا جائے، اور اس کے بانی کو ہزارہ دوم کا مجدّد یا مجدّد الف ثانی قرار دے دیا جائے۔ ایران کی نقطوی تحریک اس میں پیش پیش تھی، نقطویوں نے ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ لی تھی، اور اکبر کے درباری علماء سے مل کر اکبر کو مجتہد مطلق قرار دیدیا تھا، اسی سے شہ پاک اکبر نے باضابطہ دین الہی ایجاد کرنے کی ہمت کی، جس میں شریعت کی حرام کردہ چیزوں کو نہ صرف حلال قرار دیا گیا بلکہ اس کا کلمہ لا الہ الا اللہ کے ساتھ اکبر خلیفہ اللہ قرار پایا، ایسے میں کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی کہ جو ثابت کر سکے کہ اسلام ایک دائمی دین ہے، اور کسی نئے دین کی ضرورت نہیں، شیخ احمد سرہندی نے یہ کام کر دکھایا، اور مجدّد الف ثانی کا لقب ان کے حصہ میں آیا۔ مجدّد صاحب کا اصل تجدیدی کارنامہ نبوت محمدی کی ابدیت اور ہر زمانہ میں اس کی ضرورت پر مسلمانوں کا اعتماد بحال کرنا ہے، اس کے لئے شیخ نے ایک طرف تو اکبر کے جانشین جہانگیر کے ارکان سلطنت سے رابطہ بنائے، اور ان کو خطوط لکھ کر جہانگیر کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ اکبر کے زمانہ کے غلط مراسم کو ختم کرے، مجدّد صاحب کو بڑی حد تک اس میں کامیابی ملی، شاہجہاں کے دور میں یہ کام اور آگے بڑھا، اور بالآخر شاہجہاں کے جانشین اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں حکومت کے طرز عمل میں تبدیلی رونما ہوئی، جس کے لئے مجدّد صاحب نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی،

دوسری طرف مجدد صاحب نے ان علماء سوء پر تنقید کی اور ان کی اصلاح کی جو بغیر اہلیت کے اجتہاد کے دعویدار تھے، اور دین میں بدعت حسنہ کے نام سے نئی نئی چیزیں داخل کر رہے تھے۔ مجدد صاحب کے اس مشن کی ایک تیسری جہت صوفیہ کی اصلاح تھی، جنہوں نے طریقت کے نام پر ایک نیا دین بنالیا تھا، اور وحدۃ الوجود کے نام پر اتحاد اور حلول کا عقیدہ اختیار کر لیا تھا، مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کے بجائے وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا کہ عالم میں جو کچھ ہے خدا نہیں بلکہ خدا کی قدرت کا ظہور ہے۔ 1034ھ میں سرہند میں آپ کی وفات ہوئی۔

شاہ ولی اللہ دہلوی 1114ھ میں پیدا ہوئے، نبأ فاروقی ہیں۔ شاہ صاحب پندرہ سال کی عمر میں اس وقت کے رائج دینی علوم سے فارغ ہو گئے، اکثر کتابیں اپنے والد صاحب سے پڑھیں، تیس سال کی عمر میں حج کا سفر کیا، حرمین میں دو سال قیام کیا اور ورج کئے، اس قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حرمین کے مشائخ سے آپ نے حدیث میں استفادہ کیا، جن میں سب سے نمایاں نام شیخ ابو طاہر مدنی کا ہے۔ ہندوستان واپسی کے بعد آپ نے مدرسہ رحیمہ دہلی میں ایک زمانہ تک حدیث کا درس دیا، اس حلقہ درس سے شاہ عبدالعزیز، علامہ مرتضیٰ زبیدی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی جیسے نامور علماء نے فائدہ اٹھایا۔ شاہ ولی اللہ کے عظیم انقلابی کارناموں کو دیکھتے ہوئے ان کو بارہویں صدی کا مجدد قرار دیا گیا ہے، آپ کے تجدیدی کارناموں کے یہ عنوانات ہو سکتے ہیں:

- 1- عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت، 2- حدیث و سنت کی اشاعت و ترویج اور فقہ و حدیث میں تطبیق کی کوشش، 3- شریعت اسلامی کی مدلل ترجمانی اور مقاصد شریعت کی وضاحت، 4- اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح اور خلافت راشدہ کی خصوصیات کو اجاگر کرنے کی کوشش، 5- سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ اور قائدانہ کردار، 6- امت کے مختلف طبقوں کا احتساب اور ان کو اصلاح اور تہذیبی کی دعوت، 7- جدید علماء اور افراد کار کی تعلیم و تربیت جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں، ان مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے شاہ صاحب نے ”فتح الرحمن“ کے نام سے قرآن مجید کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اصول تفسیر میں ”الفوز الکبیر“ لکھی، مقاصد شریعت پر ”حجة الله البالغة“ تصنیف کی، اسلام کے سیاسی نظام اور خلفائے راشدین کے مقام پر ”إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء“ لکھی۔ حدیث میں مؤطا امام مالک کی دو شرحیں ”مسقوی“ اور ”مصطفی“ لکھیں۔ حدیث و فقہ میں تطبیق کی دعوت دینے کے لئے ”الإنصاف“ اور ”عقد الجید“ نامی کتابیں لکھیں۔ زوال آمادہ مغلیہ سلطنت کی طاقت کو بحال کرنے کے لئے والی افغانستان احمد شاہ ابدالی کو خط لکھا۔ اپنی کتاب ”التفهيمات الإلهية“ میں امت کے ہر طبقہ کو محاسب کی دعوت دی۔ اپنے بعد اپنے چار نامور فرزند چھوڑے، جن میں سے تین شاہ عبدالعزیز شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے آپ کے علمی و اصلاحی کاموں کو آگے بڑھایا، چوتھے فرزند شاہ عبدالغنی کا جوانی ہی میں انتقال ہو گیا تھا، ان کے بیٹے شاہ اسماعیل شہید نے ان کی جگہ لی، اور انہوں نے بھی علم و جہاد کے میدانوں میں اپنے جوہر دکھائے، 1176ھ میں شاہ ولی اللہ کی وفات ہوئی۔

17.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے:

- 1- مصر میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام کے کارناموں کا جائزہ لیجئے۔

- 2 شیخ احمد سرہندی نے حکومت کی اصلاح میں جو تجدیدی کارنامہ انجام دیا، اس پر روشنی ڈالئے۔
- 3 عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کی کیا خدمات ہیں؟ تفصیل سے بیان کیجئے۔
- حسب ذیل سوالات کے جواب چدرہ سطروں میں لکھئے:

- 1 ابن الجوزی نے معاشرہ کی اصلاح میں کیا کارنامہ انجام دیا؟ مفصل لکھئے۔
- 2 شیخ احمد سرہندی نے صوفیہ کے غلط خیالات کی کس طرح اصلاح فرمائی؟ بیان کیجئے۔
- 3 حدیث نبوی کی ترویج و اشاعت اور حدیث و فقہ کی تطبیق میں شاہ ولی اللہ کا کیا حصہ ہے، ایک جامع نوٹ تحریر کیجئے۔

17.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

- 1 تاریخ دعوت و عزیمت (حصہ اول) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
- 2 تاریخ دعوت و عزیمت (حصہ چہارم) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
- 3 تاریخ دعوت و عزیمت (حصہ پنجم) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
- 4 تذکرہ مجدد الف ثانی مولانا محمد منظور نعمانی
- 5 تذکرہ شاہ ولی اللہ مولانا سید مناظر احسن گیلانی

